

سلسلة النصوص الفلسفية
– ٦ –

ديكارت

مبادئ الفلسفة

ترجمه وقدم له وعلق عليه
دكتور عثمان أمين
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة
وعضو مجمع اللغة العربية



ديكارت
مبادىء الفلسفة

سلسلة النصوص الفلسفية
— ٦ —

ديكارت
مبادئ الفلسفة

ترجمه وقدم له وعلق عليه
دكتور عثمان أمين
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة
وعضو مجمع اللغة العربية




دار الثقافة للطباعة والنشر
بالقاهرة

مبادئ الفلسفة

اهـــــــداء

الى روح الفيلسوف الصـــادق الصديق

يوســـف كرم

واســـأل الله له الغفران والرضـــــوان

عثمان امين

تقـــــديم

بقلم مترجم الـــكتاب الى العربية

١ ـ دواعى نشر كتاب المبادىء :

كتاب «مبادىء الفلسفة» الذى يسعدنى اليوم أن أقدمه الى قـــراء العربية أحد المؤلفات الفلسفية التى ما تزال ذات مـــكانة ممتـــازة ، لا فى تاريخ الفلسفة الديكارتية فحسب ، بل فى تاريخ الفلسفة على العموم . ألفه صاحبه على أثر الحملة العنيفـــة التى شنها عليه التقليـــديون من أنصار الفلسفة المدرسية ، تلك الحملة التى لم تقتصر على اختيار ميدانها فى وطنه فرنسا بل تجاوزتها الى هولندا ــ ولقد أشار الفيلسوف الى هذه المعركة التى لا هوادة فيها حين كتب الى صـــــديق له يقول : «لقد صممت على **ان أكتب مبادىء فلسفتى قبل أن أبرح هـــذا البلد ، وربما نشرتها قبل انقضاء عام** . وقصدى أن أكتب عرضا مرتبا لدروس من فلسفتى فى صورة دعاوى أقتصر فيها على ذكر جميع النتائج التى انتهيت اليها ، والدواعى الحقيقية لها . وهذا أمر أظننى استطيع أداءه فى كلمات قلائل . وأود أن أطبع فى الكتاب نفســـــه دروســـا فى الفلسفة التقليدية كفلسفة الاخ «أوستاش» مع تعقيبـــاتى على كل مســـألة . . . . وربمـــا وازنت فى النهاية بين الفلسفتين المتعارضتين . ولكنى أسألك الا تذكر لأحد شيئا عن قصدى هذا حتى يتم لى **نشر ميتافيزيقاى؟**

بعد ذلك بقليل نشر ديكارت ميتافيزيقاه التى أشار اليها فى العبارة

السابقة وهى كتابه «التأملات فى الفلسفة الاولى» . وحدث أن الف الاب «بوردان» كتابا سخر فيه من التـأملات الديكارتية ، عاقـدا العزم ـ كما يقول ـ «على ان يضيع مالمؤلفها من شهرة فى روما وفى كل جهة اخرى» .
وتساءل اليسوعيون عن موقف ديكارت من تحدى «بوردان» وعهدوا الى الاب «مرسن» ان يكشف لهم عن نيـة ديـكارت . فكتب ديـكارت ردا عليه يقول ، «لقد عدلت عما كنت نويته من نقض تلك الفلسفة ـ أى المدرسية ـ لانى ارى أن مجرد نهوض فلسفتى يقوض الفلسفة المدرسية تقويضـا لا تحتاج بعده الى تفند آخر» (١)

واذن فقـد قنع ديكارت لتقويض الفلسفة المدرسـية بنشر كتابه «مبـادىء الفلسفة» متوخيا فيه أن يبسط مذهبه «على ترتيب خـاص يجعل تعلمه ميسورا» ، ومؤملا أن «يتحقق الناس بالتجربة أن آراءه ليس فيها شىء مما قد يخشاه رجال التعليم ، بل سيجدون فيها نفعا واصلاحا كبيرا» .

وظهر الكتاب الموعود بامستردام فى ٢٠ يوليو سنة ١٦٤٤ بعنـوان هذا نصه : «مبادىء فلسفة رنيه ديكارت»

« Renati Descartes principia philosophiae »

كتبه ديكارت باللغة اللاتينيـة ، وقام الاب «بيكو» فوضع للكتاب ترجمة فرنسية راجعهـا ديكارت ونشرت بباريس سنة ١٩٤٧ بالعنـوان التـالى :

«Principes de la philosobie; écrits en latin par René Descartes et traduits en français par un de ses amis »

وبعث ديكارت الى مترجم الكتاب رسالة هامة جعلها بمثابة المقدمة للترجمة الفرنسية ، أوضح فيها الخـلاف بين الفلسفة القـديمة والفلسفة

---

(١) مبادىء الفلسفة ، المقدمة (طبع ليار ص ٩) .
٥١ ـ ٥٣ .

الجديدة ، والميزات التي توجد في فلسفته ، وفضلها في تقدم المعارف البشرية تقدما مضطردا غير محدود .

واهدى ديكارت كتاب المبادىء الى الاميرة «اليزابيث» وهي كبرى بنات الناخب البالاتيني «فردريك الخامس» الذي ملك على بوهيميا مدة قصيرة : وامها هي «اليزابث ستيوارت» ابنة جاك الاول ملك انجلترا . ولقد كانت الاميرة اليزابث على جمال نادر واخلاق رصينة وذكاء متوقد لا يخلو من القلق ، وحظ من الثقافة المتينة المنوعة ، هذا الى دراية وحذق للعلوم الرياضية والفلكية والطبيعية ، واتصلت الاميرة بالفيلسوف عن طريق المراسلات : فكانت تستشيره لا في الصعوبات التي كانت تلقاها في المسائل العلمية فحسب بل في شئونها الخاصة . وكان ديكارت يقدر الاميرة تقديرا عاليا لما امتازت به من صفات نادرة . ونعتقد أن الفلسفة كسبت كسبا عظيما من تلك الصلة وما استتبعته من مراسلات ذات قيمة . لماذا كانت كتب الفيلسوف توقفنا على ديكارت الميتافيزيقي والعالم ، فان رسائله الى الاميرة تكشف لنا عن جواني الرجل ودخليته . وهذا ما يجعل لها اهمية فريدة ، فان كل مذهب لا يساوي في الحقيقة الا ما يساوي صاحبه وما وضع فيه من نفسه .

وكان في نية ديكارت أن يجعل كتاب المبادىء في ستة أجزاء :

«مبادىء المعرفة — مبادىء الاشياء المادية — السماء — الارض — النبات والحيوان — الانسان» .

ولكنه لم يستطع اتمام الجزئين الاخيرين لقلة ما لديه من التجارب ، فقنع بالاجزاء الاربعة الاولى التي يشمل أولها الميتافيزيقا ، ويشمل ثانيها وثالثها ورابعها الفيزيقا المؤسسة على تلك الميتافيزيقا ..

فكتاب المبادىء ينقسم اذن أربعة اجزاء : الاول وعنوانه : «مبادىء المعرفة البشرية» يحوي على التقريب ما يحويه كتاب التأملات لولا انه بأسلوب آخر ، ولولا ان ما وضع في الواحد مطولا وضع في الآخر مختصرا وبالعكس . والجزء الاول هذا ، اذا قيس بالثلاثة الاخرى ، وجد عبارة عن نحو عشر الكتاب كله ، وهو أقل قدر من الميتافيزيقا لازم لكل فيزيقا في ذلك الوقت .

والجزء الثانى وعنوانه «مبادىء الاشياء المادية» يبين ديكارت فيه لم لم يعتبر الاجسام إلا مادة ممتدة طولا وعرضا وعمقا ، ولم لم يعتبر فى تغيراتها المتعاقبة الا حركات خاضعة لبعض قوانين بسيطة جداً .

وعنوان الجزء الثالث : «**فى عالم الشهادة**» Du monde visible

وهـو بحث فى الميكانيكا السماوية ، يصف ديكارت فيـه حـركة الارض والكواكب الاخرى حول الشمس ...

وعنوان الجـزء الرابع : «**فى الارض**» ويفسر فيه ديـكارت الثقل وظاهرة المد والجذر وخواص المغناطيس الخ ، وينفى الجذبة بين الاجسام لان فكرة الجذبة فكرة مبهمة .

٢ ــ ماهية الفلسفة ومقصدها عند ديكارت :

يرى ديكارت أن الفلسفة هى دراسة الحكمة . والحكمة علم واحد كلى ، هى تفسير جامع للكون أو هى نظـام شـامل للمعرفة البشرية . وليست الفلسفة مجـرد مجموعة معارف جزئية خاصة وانما هى علم المبادىء العامة ، يعنى انها علم للاصـول التى هى اسمى ما فى العلوم . واذن فالفلسفة عند ديكارت يدخل فيها علم الله وعلم الطبيعة وعلم الانسان لكن دعامة الفلسفة عنـده انما هى فى الفـكر المدرك لذاته والذى هو فى ذاته مدرك الموجـود الكامل أى الله منبع كل وجـود والضـامن لكل حقيقـة .

والفلسفة عند فيلسوفنا نظر وعمل . لكن النظر هو بمثابة الاساس الذى يقوم عليه العمل . ولقد بين ديكارت نفسه ماهية الفلسفة وموضوعها فى مقدمة كتاب المبادىء قال : «لفظ الفلسفة هذا معناه دراسة الحكمة . وليس معنى الحكمة قاصرا على الحيطة والتبصر فى الامور ، بل تفيـد ايضا معرفة كاملة لجميع الاشياء التى يستطيع الانسان معرفتها اما لهداية حياته أو للمحافظة على صحته أو لاختراع جميع الفنون» (١)

---

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة ــ المقدمة (طبع ليار ص ٧)

واذن فليست غاية العلم عند ديكارت مقتصرة على المعرفة بل ان من غاياته ان يكفل للانســـان الراحة والهناء . ولعل فكر ديكارت فى هــــذا الموضع اقل سموا من فكر أرسطو الذى جعل من براءة النظرة وخلوهـــا من المنفعة طابع الفلسفة . على اننا ينبغى الا نسرع فى الحكم على ديكارت فهو نفسه يضيف الى ما تقـــدم قوله : «ينبغى على البشر الذين جـــزؤهم الرئيسى هو الذهن ان يوجهوا اكبر قسط من عنايتهم الى طلب الحكمة التى هى غذاؤه الصحيح ...وليس من النفوس نفس مهما بلغت من قلة النبل تظل متعلقة بامور الحواس تعلقا كبيرا يحول دون انصرافها عنها أحيانا ، مؤملة خيرا آخر أكبر ، وان كانت تجهل فى الاغلب ماهية ذلك الخير ... وهذا الخير الاسمى اذا اعتبر بالنور الطبيعى دون نور الايمان ، لم يكن شيئا آخر غير معرفة الحقيقة بواسطة عللها الاولى ، أعنى الحكمة» (١)

وكيف الوصول الى تلك المعرفة ذات القيمة الكبرى؟

يرى عامة الناس ، بل أغلب الفلاسفة ، ان المعرفة على اربعـــــة ضروب :

«الضرب الاول لا يحوى الا معانى بلغت من الوضـــوح بذاتها ان كان تحصيلها ممكنا من غير تأمل» (ولعل ديكارت قد خطر بباله هنـــا المعانى الرياضية) . «والثانى يشمل كل ماتوقفنا عليه تجـــربة الحس . والثالث ما تفيدنا اياه المحادثة مع غيرنا من الناس . والرابع مطالعة الكتب» (٢)

ويلاحظ ان ديكارت لم يضمن فى احصائه عمليات الاستدلال . على ان من الصعب علينـــا أن نقبل ذلك التقييم الذى يضع محـــــادثة النـــاس ومطالعة الكتب فى مستوى واحد مع حدس المعـــانى الرياضية والتجربة ولكن تلك الاضرب ليست الا الصـــور الدنيـــا للمعرفة : فلكى تكون المعرفة كاملة ينبغى ان تكون مستنبطة من العلل الاولى ، ومهمة الفيلســـوف هى البحث عن تلك العلل أو المبادىء : « لقد وجـــد فى كل زمان رجال عظماء حاولوا ان يجدوا مرتبة خامسة لبلوغ الحكمة ، هى اسمى وأوثق ولا يعدلها

---

(١) مبادىء الفلسفة : المقدمة (طبع ليار ص ٩) .

(٢) مبادىء الفلسفة ـــ المقدمة . (طبع ليار ص ١٠) .

شيء من المراتب الاربع الاخرى : وهى طلب العلل الاولى للمبـــــادىء الحقة التى بها يكون بمقدور الانسان أن يستنبط أسباب كل ما يستطيع أن يعرف . واولئك الذين جدوا فى هذا المطلب هم الذين سماهم النــــاس فلاسفة» .

وما شرائط تلك المبــادىء الاولى؟

ينبغى ان يتوافر فى تلك المبــــادىء شرطــان : الاول ان تكون من الوضوح والبداهة بحيث لا يشك الذهن فى حقيقتها اذا جد فى النظر فيها ــ والثانى أن تعتمــد عليها معرفة الاشياء الاخــرى : فلا تتم تلك المعرفة بدونها ، فى حين أن المبادىء يمكن معرفتها بدون تلك الاشياء : «ينبغى أن نستنبط من تلك المبادىء الاولى معرفة الاشياء التى تعتمــد عليها بحيث لا يكون من سلسلة الاستنباطـــات التى نقوم بهـــا شيء الا وهو شديد الجـــلاء» (١)

وعلى ذلك يكون منهج الفلسفة هو المنهج الاستنباطى ومعيارهـــا الوضوح والتميز وربط المعانى .

(ب) والفلسفة عند ديكارت واحدة ، ولكنها لسهولة التعليم تنقسم عـــدة أجزاء :

«الجزء الاول هو الميتافيزيقا التى تشمل مبـــادىء المعرفة التى من بينها تفسير أهم صفات الله ، ولا مادية نفوسنا ، وجميع المعانى الواضحة البسيطة التى هى فينا ، والثانى الفيزيقا التى ينظر فيها على العموم بعد ايجاد المبادىء الصحيحة للاشياء المـادية ، كيف نشأ الكون كله ، ثم على الخصوص ما طبيعة هذه الارض وجميع الاجسام التى توجد عليها كالهواء والماء والنار والمغناطيس . وبعــد ذلك نحتاج الى ان نفحص أيضــا على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان وبالاخص عن طبيعة الانسان لكى نستطيع بعد ذلك أن نجد العلوم الاخرى التى فيها منفعة له ــ ولذلك كانت الفلسفة كلها كشجرة جذورهــا الميتافيزيقــا . وجذعها الفيزيقــا ، والفروع التى تخرج من هــذا الجذع هى جميع العلوم الاخرى التى ترجع

---

(١) المبادىء : المقدمة ص ١٥

الى ثلاثة علوم كبرى هى الطب والميكانيكا والاخلاق وأقصد الاخلاق الارفع والاكمل التى تفيد معرفة تامة بالعلوم الاخرى . ولذلك كانت هى اقصى مرتبة من مراتب الحكمة» (١)

فلنلاحظ ان ديكارت قلب النظام المعهود فى المعرفة البشرية وجعل من الميتافيزيقا مدخلا الى الميكانيكا والى الطب والى الاخلاق : فالميتافيزيقا عند ديكارت انما تمدنا بالمبادىء الاولى للاشياء ويشتق من الفيزيقا علمان عمليان او فنان هما الميكانيكا والطب ، واخيرا يشتق من الفلسفة كلها علم الاخلاق الصحيح الذى هو آخر مراتب الحكمة والذى هو عبارة عن الحياة على وفاق مع نظام العالم واخضاع ارادتنا لنظام الاشياء .

(ج) ارتاع ديكارت لما شاهد من عقم الفلسفة المدرسية وبعدها عن الحياة العاملة ، وايقن أن الفلسفة يجب ان يكون لها غرض عملى ، يجب ان يفيد منها الانسان فى اصلاح معاشه . وقد تبدو لاول وهلة على فلسفة ديكارت صبغة نظرية بحتة ، لكن الحقيقة أن ديكارت لم تفارقه المشاغل العملية ابدا : فقد اراد أن يقيم علما طبيا مؤسسا على العقل ، وكان دائم العناية بالاخلاق . كتب الى شانو : **«إن امثل السبل لكى نعرف كيف ينبغى ان نحيا هو ان نعرف اولا من نحن ، وما العالم الذى نعيش فيه ومن هو خالق هذا الكون الذى فيه مقامنا»**

ولقد اصر ديكارت فى القسم السادس من كتاب «المقال فى المنهج» على ذلك الاتجاه العملى الذى يجب أن توجه اليه الفلسفة . وبين هذه الافكار وافكار «بيكون» مشابهة عجيبة : «بدلا من تلك الفلسفة النظرية التى تعلم فى المدارس ، يمكن أن نجد فلسفة عملية نستطيع بها اذا عرفنا قوة الهواء وفعله ، وفعل النجوم والسماوات وجميع الاجسام الاخرى التى تحيط بنا ، وكذلك الحال فى جميع المهن التى يمارسها صناعنا ، نستطيع ان نستعملها على ذلك النحو فى جميع الاستعمالات التى اختصت بها ، فنجعل بها انفسنا سادة لها مسيطرين عليها» (٢)

وفضل التفلسف عند ديكارت ليس مقصورا على سمو النظر وشرف المرتبة ، بل ان فيه ايضا منفعة عملية ، والفلسفة ضرورية لاصلاح اخلاقنا

---

(١) المبادىء : المقدمة — (طبع ليار ص ٢٠ — ٢١) .
(٢) ديكارت ، «المقال فى المنهج» القسم السادس

ولهداية حياتنا ، أذ ترشدنا الى ماهية الخير الاسمى . وديكارت يميز هنا كما فعل الرواقيون نوعين من الخيرات : خيرات ليس أمرها بأيدينا ، وخير هو فى مقدورنا . والخيرات من النوع الاول ليست هى الخير الحق . وقد قال ديكارت : «الخير الاسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير ، وما يحدثه ذلك من رضى فى النفس : ولا أرى غيره خيرا يعدله فى جلال قدره ويكون بمقدور كل واحد : فان خيرات البدن والحظ واليسار ليست على الاطلاق فى مقدورنا» . ولا يرى ديكارت فرقا بين الخير الاسمى وبين معرفة الحق . قال فى المقال : «ارادتنا لا تتجه الى الاقبال على شىء أو الانصراف عنه الا بقدر ما يمثله لنا ذهننا حسنا أو قبيحا . ويلزم عند ذلك انه يكفى أن نحكم على الاشياء حكما حسنا ليكون فعلنا حسنا» . واذن فليس هنالك حقيقة علمية وحقيقة أخلاقية . فالارادة توجهها الافكار ، وهى تحسن حين تدبرها أفكار واضحة متميزة ، وتسىء حين تتجه بأفكار غامضة مبهمة . واذن فالعلم والفضيلة شىء واحد ، والخطأ والرذيلة أمران متماثلان . انما قاعدة ارادتنا هو أن نريد نظام العالم» «ولا شىء هو فى تمام استطاعتنا الا افكارنا» . فاذا صح ذلك وجب أن نسعى لتغيير رغباتنا بدلا من محاولة تغيير نظام العالم . ويترتب على ذلك أن الفضيلة واحدة وأن من كان له فضيلة فله جميع الفضائل .

ونحن نتبين فى نظرات ديكارت هذه مشابهة للنظرات الاخلاقية التى عرفناها عند سقراط والرواقيين .

والواقع أن النظرة الديكارتية الى الفلسفة انما هى فى صميمها نظرة قدماء الفلاسفة واغلب فلاسفة القرون الوسطى ، وديكارت فى هذا كله مازال يمت الى الماضى بسبب وثيق . وكل ما هنالك من فرق عميق بين القديم والحديث انما نجده فى المنهج الفلسفى الجديد ومن ثم فى النتائج التى نتجت عنه . وفلسفة ديكارت قد اتخذت أيضا صورة استدلالية استنباطية : فسنرى أنه من المبدأ الاول للاشياء تستخرج الاشياء بحركة متصلة من حركات الفكر . لكن ديكارت انما وضع نصب عينيه ان لايستخدم الا مبادىء هى من البداهة والوضوح بحيث لا يستطيع العقل ان يشك فى صحتها . وهذه البداهة والوضوح سيذيعان بالضرورة فى سلسلة الاشياء التى تستخلص من تلك المبادىء .

٣ — الجزء الاول من «مبادىء الفلسفة»

ان المكان الذى يخص به ديكارت الميتافيزيقا كثير الدلالة على منحى الفيلسوف . كانت الكتب المستعملة فى المدارس والمعاهد تضع الميتافيزيقا بعد الفيزيقا ، اعنى كانت تضعها آخر الدروس . فمثلا كتاب «الاخ اوستاش دوسان بول» Fr. Eustache de St. Paul المسمى .

Summa philosophiae, quadripartita. De rebus Dialecticis, Moralibus, Physicis & Metaphysicis.

ظاهر فى ترتيبه أن الجزء الاول يشمل المنطق والثانى الاخلاق والثالث الفيزيقا والرابع الميتافيزيقا . فالميتافيزيقا تقع فى النهاية فى هذا الكتاب وكذلك شأن الفلاسفة الاسلاميين كابن سينا ... لكن ديكارت قد خالف ذلك مخالفة ظاهرة فبدأ بالميتافيزيقا . وهذا القلب للترتيب التقليدى كان بمثابة ثورة فى عهد الفيلسوف : فلم تعد الفلسفة عبارة عن الارتفاع عن الاشياء المشهودة الى غير المشهودة ، ومن العالم الى الله ، باعتبار أن الميتافيزيقا مرتبة عالية لا نجد فوقها الا العلم الاعلى أو اللاهوت ، وانما الفلسفة تفسير للعالم بواسطة المبادىء التى تكفلها لنا الميتافيزيقا ، وليس من الضرورى ان تنصرف الفلسفة عن اللاهوت . ولكن تلك المعرفة العالية ليست مع ذلك هى قصد الفلسفة ، انما تنزع الفلسفة الى علم الطبيعة ومقصدها الاكبر أن تعطى لعلم الطبيعة المبادىء التى هو بحاجة اليها .

نجد اذن فى الجزء الاول من **المبادىء** ما كان موضوع كتاب **التأملات** (١) . وديكارت يعنون هذا الجزء قصدا «مبادىء المعرفة» ، على ان ترتيب الموضوعات لم يتغير الا فى نقطة واحدة : فدليل وجود الله من ماهيته لم يعد هنا الدليل الثالث بل الاول ، باعتباره اقرب الادلة الى الحدس . والدليلان الاخران لا يأتيان الا بعد ذلك : دليل وجود الله من فكرته فى ذهننا ، ودليل وجود الله من وجود ذهننا مع فكرة كهذه (المواد ١٤ ، ١٥ ، ١٦ الدليل الاول ، والمواد ١٧ ، ١٨ ، ١٩ الدليل الثانى ، والمواد ٢٠ ، ٢١ الدليل الثالث) .

---

(١) راجع ترجمتنا العربية للتأملات ، الطبعة الثانية — القاهرة ١٩٥٦ .

أما التشبيه المأخوذ من فكرة آلة صناعية وهى الفكرة التى تحتاج الى علة تفسرها فلم يكن موجودا الا فى الردود على الاعتراضات لا فى التأملات ، وأدخله ديكارت فى المبـادىء (مادة ١٧) . وفى بقية ذلك اتبع ديكارت فى كتاب المبادىء الترتيب الذى أتبعه فى كتاب التـأملات . وان بين الكتابين تجاوبا وعلى الخصوص بين الخاتمة والفاتحة : ففى الناحيتين تعالج مسألة الخطأ ، لا على العموم (فان نظرية الخطـأ فى مكانها خلال المناقشة) بل الاخطاء الحقيقية التى نقع فيهاأثناء البحث عن الحقيقة ، مع احصائها فى البداية وفى النهاية ذكر عللها وعواقبها وهى افسـاد الفلسفة : وآية ذلك التعاليم المدرسية . ومع ذلك فديكارت يبين هنـا باوضح مما قد بينه فى التـأملات نصيب الكسب وحرية الاختيـار : يفسر الخطأ بضعف الازاده التى تتراخى ، والشك الذى هو كتحرر الذهن هو فعل من افعال النشاط تمسك به الاراده زمام نفسها (المواد : ٣١ — ٤٤) .

ويصر فيلسوفنا أكثر مما فعل على فكرة «اللامتناهى» فى حين أنه فى التأملات قد مال الى اعتبار الله الموجـود الكامل ، ومع ذلك فبين الكتابين فرق عظيم ، ولو تتبعنـاه ألى النهاية لادى الى توجيـه الميتافيزيقا وجهة الاخلاق أكثر من توجيهها وجهه العلم . لكن ديكارت لا يقدر وقوع أمر كهذا ، وانما تقوده فكرة اللامتنـاهى الى تفسيرين كلاهما ادخل فى باب العلم : اللامتناهى فى العظم . فضاء يضـاف الى فضـاء بلا وقوف عنـد حد : واللامتناهى فى الصغر : مادة تنقسم بلا تناه (المواد ٢٦ و ٢٧) فمن الجهتين ينفتح مجال واسع امام الذهن لمعرفة الكون . ولكن ديكارت قـد استعمل الحيطة فاستعاض عن «اللامتناهى» (ذلك اللفظ الخطر) بلفظ «اللامحدود» indefini وهو فى هذا لم يفعل اكثر من اتباع ذهنه فى ميله الطبيعى لقد كان يشعر بان ذهنه متناه . فكل تاكيد سواء كانت الاشياء لا متناهيه أو لم تكن ، يجعل الذهن متساويا للانهائيه الله ، وذلك ادعاء باطل . على ان ذلك الموقف المتحوط الحذر كان يلائم اخلاق ديكارت : فهو يتجنب الفصل فى ذلك الموضوع الخطر ، موضوع لا تناهى العالم ، ولا يرد بشـأنه على رجال الدين بل انه يتفادى كل سؤال مقحم محرج من جـانبهم ، وبهـذا يستبعد الصعوبات العملية التى قد تنجم عن اعتبـار العلل الغـائية (مادة ٢٠ ، ٤٠ ، ٤١) . ان ذهننا لا يستطيع فى تيجج سخيف أن يدعى المقدرة على النفاذ الى مقاصد الله . وهو يستبعد ايضا كل صعوبة لاهوتية تنتج من سبق التدبير الالهى ، ذلك السبق المتنـافى ، فيما يظهـر ، مع الحرية الانسانية . ولقد نبهه جاسـندى الى ذلك الامر ، ولقد عاد ديكارت اليه فى كتاب المبـادىء وان كان قـد تعرض لبيان وجهة نظره فيه من قبـل .

وربما جاز لنا أيضا أن نعزو الى حيطة ديكارت منحه التعاليم المدرسية قسطا كبيرا من العنايه فى الجزء الاول من **المبادىء** : فهو يعالج مشكلة «**الكليات**» ويعيد الكلام فى «**التقسيمات الحقيقيه والصوريه والعرضيه**» (١) التى كان قد تعرض لهـــا من قبل فى نهـــايه رده على «كاتيروس» (٢) وكان ديكارت قد أراد ان يبسط فلسفه تعطى الجواب التنافى عن كل مسأله . من اجل ذلك لا نراه يرفض المســـائل التى كانت لها منزله الشرف عنـــد المدرسيين . بل يعالجها على طريقته ، مبينا ان فلسفته تستطيع ايضـــا أن تحلها . اذ ان فلسفه جديده لا تحل محل الفلسفه التى نريد تقويضها الا اذا استخدمت انقاضها كمواد وأدوات لمبانيها الخاصه .

لم يكن تاريخ الفلسفة فى القرن الســـــابع عشر علما وكانت فكرة الناس عن مذاهب القدماء من ابسط الفكرات ، الا انها صحيحه مضبوطه . ويقسم ديكارت قدماء الفلاسفه شيعتين . الذين يشـــكون وليســـو باقل الناس حكمه ، والذين يدعون ، من غير حق ، انهم على يقين . وعلى هذا النحو يقسم «بسكال» الناس الى شكاك وقطعيين (٣)

لم يقتصر ديكارت على ان جعل من الطـــائفة الاولى الاكاديميين بل جعل منهم ايضا اسلاف الاكاديميين حتى افلاطون وسقراط نفســـه ، وهو يمدحهم لانهم اقروا بسذاجة أنهم ماعرفوا حقا بل تشبيها بالحق . ولا ننسى النصيب الذى جعله ديكارت لهذا المذهب فى فلسفته : اذ هو يفتتحهـــــا بالشك . وديكارت يؤيد أولا قضية الشكاك فى ظاهر الامر ولكنه سرعان ما يرجع ويفارقهم فرقه نهائيه لكن الفلاسفة الاخرين اقل صراحه من الشكاك فى نظر ديكارت . هم يعلنون أنهم مالكون للحق، ويرون حقا مبادىء ليست كذلك ولعل ديكارت يقصد هنا أرسطو مع أنصاره المحدثين وديمقريطس . وديكارت منصف لتلك الفلسفة الثانية ، فان المبـــادىء التى يتخـــذها هو **كالامتداد والشكل والحركة** توجد من قبل عند ديمقريطس وعنـــد أرسطو نفســـه ، ولكنها مخلوطة بفروض اخرى تفســـد حقيقتهـــا ، ويستخلصها ديكارت من تلك اللوثة المنكودة ويجلى ما لتلك المبادىء من بداهة . وعلى هذا النحو يستعمل فيلسوفنا من المذاهب القديمة القسم القطعى والقسم

---

(١) المبادىء مواد ٥١ الى ٦٥ .
(٢) مؤلفات ديكارت ، طبع آدم وتانرى م ٨ ص ٢٤ — ٣٢
(٣) «حديث بسكال مع مسيو دوساسى»

الارتيابي ويدخلهما في مذهبه فيطبعهما بطابع جديد : ذلك اننا نجد ديكارت ياخذ اسباب الشك فيبررها هذه المرة ويدفعها الى القمة ، ولكن ينتهي الامر بان تنقوض تلك الاسباب من نفسها ، ومن جهة اخرى نجد اسباب اليقين تكتسب قوة لم تكن لها قط من قبل . من اجل هـــذا تجيء فلسفة ديكارت عن التعـــريف الذي كان اطلقه عليهـــا اولا والذي وضع شرطين كافيين . الموضـــوع الكامل وبداهة المبادئ ثم امكان استخـــلاص جميع المعلومات التي توجـــد في الطبيعة ، وبعبـــارة اخرى هي مزج موفق بين الفيزيقا والرياضة :

وها هنا نجد الاصلاح الكبير بل الثورة التي قام بها فيلسوفنا : فهو لم يكف عن التصريح بذلك في كتاب المبادئ في خـــاتمة الاجـــزاء الاربعة وفي كل لحظة في صلب الكتاب . وهنالك شخص على الاقل قد فهم ذلك وبين بوضوح مدى ذلك العمل وهو الاب «بيكو» (١) وهو يذكر بحق أن الفيزيقا كانت الى عهده هي علم الطبيعة كله وان الرياضة لم تكن الا جزءا منها بين اجزاء اخرى كثيرة . ولكن ديكارت قد قلب ذلك النظام : فالرياضة أصبحت على يديه كل شيء ولن تكون الفيزيقا الا جزءا .

والموضـــوعات التي تدرسها الرياضـــة تشمل عددا لا متناهيا من الممكنات . والعالم الحقيقي الواقع انما هو أحد هذه الممكنات وهو خاضع لنفس القواعد ولنفس القوانين التي تخضع لها جميع العوالم الاخرى . واذن فلكي نفهم العالم الواقع جيدا ينبغي اولا أن نعرف قوانينه ، وهكذا تستعاد حقوق الرياضة وامتيازاتها ، وبفضل الرياضة تستطيع الفيزيقا ، اذ ترضى بأن تصبح تابعـــة لها ، ان تدعى لنفسها شرف العلم الصحيح . وقبل ذلك قال غاليليو بأن الرياضة هي اللغة الكلية التي نستطيع بهـــا وحدها أن نقرأ الحروف التي كتب بها الكون . وديكارت يستعمل تشبيها من هذا القبيل : يقول بأن هذا العالم كاللغز والرياضة تعطينـــا المفتاح . أو هو مكتوب بحروف جفرية والرياضة تعطينـــا الجفـــرة : ولكن أهي الجفرة الصحيحة الحقيقية الواقعيـــة؟ ما علينا بعد هـــذا اذا كنا بها نستطيع ان نترجم عن الاشياء أو ان نفسرها . أجل ان الاثار التي نشاهدها في هذا العالم يمكن أن تتحقق بوسائل غير ماننظن . ولكن هذه معقولة لنا ، وتلائم حاجاتنا . واذن فهي لنا كالوسائل الصحيحة وتحل عنـــدنا محل الوســـائل

---

(١) ديكارت . «رسالة الانفعالات» : المقدمة .

الحقيقية التى لا نعرفهـا . بل اذا استطعنا يومـا أن نعرف الوسـائل الحقيقية لو صح انها موجودة وليست خرافة ، فلسنا نكسب من ذلك شيئا لا للنظر — مادمنا قد كسبنا بدونها من قبل معرفة للاشياء صحيحة واضحة متميزة ، ولا للعمل — مادامت تلك المعرفة تمكننا من ان نؤثر على الطبيعة (١) فالواقع هو كله عندنا فى الفكرة الواضحة المتميزة ، وهى ماهية الحقيقة وجوهرها . والكلمة الاخيرة فى تلك الفيزيقا كما كان الحال فى الميتافيزيقا عند ديكارت هى **«المثالية الجوانية»** . وفيلسوفنا يريد اليقين المطلق التام — فهو يستدل تبعا لذلك ، وهو اخيرا يلتجىء الى الموجود الكامل كما لو كانت قضيته خاسرة — قال : **«ان الشك فى عقلنا او فى فكرنا بمثـابة العيب فى حق الله»** (١)

هذا وقد راعيت فى الترجمة على العموم أن تكون مطابقة لاصلهـا اللاتينى الذى كتبـه ديكارت ، وان كنت قد رجحت فى بعض المواضـع صياغة الترجمة الفرنسية التى راجعها الفيلسوف قبل نشرها .

ولا يفوتنى هاهنا أن أنوه بطبعتين للمبادىء بالفرنسية انتفعت بهما فى تعليقاتى على الكتاب : الاولى طبعة «لوى ليار» والثانية طبعـة «دوراندان» .

القاهرة ابريل ١٩٥٩

عثمان امين

---

(١) «مؤلفات ديكارت» طبع آدم وتانرى م ٣ ص ٣٢٧

(١) «مؤلفـات ديكارت» م ٣ ص ٩٩ و م ٩ (القسم الثانى) ص ١٢٣ مـادة ٧ ، ٢٢ .

اهـداء

إلى حضرة صاحبة الشوكة [1]

الأميرة إليزابث

كبرى بنات فردريك ، ملك بوهيميا ، وكونت بالاتينا

والأمير الناخب للامبراطورية

سيدتى :

إن أعظم نفع ظفرت به من المؤلفات التى نشرتها من قبل هو أنى قد نلت بسببها شرف الالتفات إلى من سموك ، وحظيت حيناً بالتحدث إلى جنابك : فتيسر لى بهذا أن أتبين فى شخصك خصالا قيمة نادرة جعلتنى أعتقد أنى أسدى خدمة للجمهور إذا أنا قدمتها إلى الخلف قدوة تحتذى . لايليق بى أن أتملق أو أن أكتب أشياء ليس لى بها معرفة يقينية ، وعلى الخصوص فى الصفحات الأولى لهذا الكتاب ، الذى قصدت فيه إلى أن أضع مبادىء جميع الحقائق التى يستطيع الذهن الإنسانى أن يعرفها . وإن التواضع الكريم الذى نراه متألقاً فى جميع

---

(١) « صاحبة الشوكة » (Sérénissime) لقب كان يمنح لبعض الشخصيات العالية ولبعض الولاة .

أفعال سموك يجعلنى على ثقة من أن الكلام البسيط الصريح الذى ينطق به رجل لا يكتب إلا ما يعتقد ، سيلقى لديك من ارتياح أكثر مما تلقى خطب الثناء المنمقة بعبارات التفخيم ، التى يعمد إليها من درسوا فن المديح . ولهذا لن أضع فى هذه الرسالة شيئاً ما لم تكن التجربة والعقل قد جعلتانى مستيقنا منه . وسوف أكتب فى الديباجة كما فى بقية الكتاب على النحو الذى يلائم الفيلسوف .

إن هناك فرقا بين الفضائل الحقيقية والفضائل التى ليست إلا ظاهرية ، كما أن هنالك فرقاً كبيراً بين الفضائل التى تصدر عن معرفة الحقيقة معرفة صحيحة والفضائل التى تكون مصحوبة بالجهل أو بالخطأ . والفضائل التى أسميها ظاهرية ليست فى حقيقة الأمر إلا رذائل .

ولكن من حيث أنها ليست من الشيوع بقدر الرذائل الأخرى التى هى أضداد لها ، ومن حيث إنها أبعد عنها من الفضائل التى تشغل منزلة وسطى ، فقد جرت عادة الناس أن يقدروها أكثر مما يقدرون هذه الفضائل . ولذلك لما كان عدد من يخافون المخاطر خوفاً شديداً جداً أكثر من عدد من يخافونها قليلا جدا ، غلب على الناس أن يقابلوا بين التهور والاستحياء كما يقابلون بين فضيلة ورذيلة ، وزاد تقديرهم للتهور على تقديرهم للشجاعة الحقيقية . ولذلك أيضا وجدنا المبذرين يمدحون عادة أكثر مما يمدح أهل السخاء ، ووجدنا الأخيار المخلصين حقا لا ينالون من الاشتهار بالبر والتقوى قدر ما ينال المخرفون والمنافقون .

وكثير من الفضائل الحقيقية لا تصدر عن معرفة حقيقية بل إن منها ما يصدر أيضا عن نقص أو خطأ : فغالبا ما تكون البساطة علة لرقة القلب ، والخوف علة للتقوى ، واليأس علة للشجاعة . والفضائل المصحوبة بنقص يختلف بعضها عن بعض ويسميها الناس أيضاً بأسماء مختلفة . أما الفضائل الخالصة الكاملة التى

لا تصدر إلا عن معرفة الخير فهى كلها من طبيعة واحدة ، ويمكن أن يشتمل عليها اسم الحكمة : لأن كل من صدقت عزيمته وثبتت إرادته على أن يستعمل عقله دوما أحسن ما وسعه من استعمال ، وأن يتوخى فى جميع أفعاله ما يراه أحسن الأشياء ، هو حكيم حقاً بقدر ما تهيئه له طبيعته . وبهذا وحده يكون عادلا ومعتدلا ، ويكون مالكا لكل الفضائل الأخرى ، وتكون كلها مجتمعة فيه بقسطاس مستقيم فلا تطغى إحداها على الأخرى . وهذا هو السبب فى أن هذه الفضائل مع كونها أكمل جداً من الفضائل التى تلمع وتبرز بسبب امتزاجها ببعض النقص ، غير أنه لما كانت العامة أقل التفاتا إليها ، لم تجر العادة بأن تنظم لها عقود الثناء(١)

---

(١) فى هذه الفقرة الموجزة فرق ديكارت بين الفضائل الظاهرية والفضائل الحقيقية . وفى الفضائل الحقيقية ميز بين تلك التى تصدر عن معرفة الحقيقة معرفة صحيحة وتلك التى تكون مصحوبة بجهل أو خطأ . والفضائل الظاهرية هى رذائل يظنها العوام فضائل كالتهور والتبذير . ومن الفضائل الحقيقية ما ينشأ أحياناً من عيب أو خطأ : فالبساطة يمكن أن تكون علة لرقة القلب ، واليأس علة للشجاعة . أما الفضائل الكاملة فمصدرها معرفة الخير ، ويرى ديكارت أن الخير لا يفترق عن الحق : فإنه « لما كانت إرادتنا لا تتجه إلى الإقدام على شىء أو تجنب شىء إلا حسب ما يقدمه الذهن لنا على أنه حسن أو سيىء ، فيكفى أن نحكم حكما حسنا لكى نعمل عملا حسناً » . فلا فرق عند ديكارت بين حقيقة علمية وحقيقة أخلاقية : لأن الإرادة تتوجه بالأفكار ، وهى تعمل حسنا حين تسترشد بأفكار واضحة متميزة ، وتعمل سيئاً حين تترك زمامها لأفكار غامضة مبهمة . وإذن فالعلم والفضيلة شىء واحد ، وكذلك الخطأ والرذيلة لا يفترقان ؛ ودستور إرادتنا هو أن نريد نظام العالم : « فليس هنالك أمر هو كله فى مقدورنا =

يضاف إلى هذا أن من بين الأمرين المطلوبين للحكمة على نحو ما وصفنا — أعنى إدراك الذهن لما هو خير ، واستعداد الإرادة لأن تتبعه على الدوام — إن هنالك أمراً هو مناط الإرادة وهو وحده يمكن أن يملكه الناس جميعا على السواء ، نظراً إلى أن قرائح بعض الناس أقل جودة من قرائح غيرهم[1] . ولكن مع أن من لم يرزقوا جودة القريحة يستطيعون أن يبلغوا من الحكمة ما تؤهلهم له طبائعهم ، وأن ينالوا رضى الله بفضائلهم ، ما داموا مستمسكين بعرى العزيمة الصادقة مصممين على أن يعملوا كل ما يرونه خيراً ، وأن لا يدخروا جهدا فى تعلم الواجبات التى يجهلونها . بيد أن من يقصدون إلى فعل الخير بعزم صادق ، ويبذلون فى تثقيف أنفسهم عناية خاصة ، ويملكون أيضا قريحة نفاذة ، لا جرم يصلون إلى مرتبة من الحكمة أرفع من مرتبة غيرهم . وإنى لأرى أن هذه الأمور الثلاثة قد اجتمعت فى سموك بغاية الكمال : فعنايتك بتثقيف نفسك

= إلا خطرات نفوسنا » . وإذا كان الأمر كذلك فيجب أن نسعى إلى تغيير رغباتنا بدلا من أن نفكر فى تغيير نظام العالم . وينتج من ذلك أن الفضيلة واحدة لا تتجزأ ، فمن ملك فضيلة واحدة فقد ملك الفضائل جميعاً — ونتبين فى هذا العرض الموجز للأخلاق الديكارتية أثر المذاهب الأخلاقية عند سقراط والرواقيين . (أنظر كتابنا « الفلسفة الرواقية » ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٩ وأيضا : كتابنا « ديكارت » ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٥٧)

(١) لكل إنسان ذهن ، أى ملكة يتصور بها الأفكار الواضحة المتميزة . لكن طاقة هذه الملكة ليست بدرجة واحدة عند الناس جميعا . غير أن هذا لا يعنى أن بين الناس اختلافا فى الماهية ، لأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس .

تتجلى فى أنه لاشىء من ملهيات البلاط ولا الأسلوب المألوف فى تربية الأميرات، ذلك الأسلوب الذى يصرفهن عادة عن الدرس والتحصيل ، قد استطاع أن يحول بينك وبين أن تدرسى بمزيد من العناية أحسن ما فى العلوم . ونفاذ قريحتك الذى لا نظير له يتبين من أنك نفذت إلى أسرار العلوم وأحطت بها إحاطة دقيقة فى زمن وجيز جدا . ولكن عندى دليل يخصنى أنا ، وهو أننى لم ألق قط شخصا قد استطاع أن يفهم ، بمثل مابلغت من إحاطة وإتقان ، كل تشتمل عليه مؤلفاتى ؛ فإن هنالك كثيرين ، حتى من بين ذوى الأذهان الفذة والعلم الغزير ، يجدونها غامضة جدا . وقد لاحظت عند جمهرة المتبحرين فى الرياضيات أنهم غير مستعدين إطلاقا لفهم مباحث الميتافيزيقا . ولاحظت من جهة أخرى أن من يستسهلون هذه لا قدرة لهم على أن يفهموا تلك . ولهذا أستطيع أن أقول حقا إننى لم ألق قط إلا ذهن سموك وحده الذى يستسهل هذه وتلك على السواء . ولهذا يحق لى أن أصفه بأنه ذهن لا نظير له : ولكن الشىء الذى يزيد من إعجابى هو أن هذه الإحاطة بجميع العلوم على هذا النحو من التنوع والكمال لم أجدها عند عالم من الشيوخ أنفق سنوات عديدة فى الدرس والتحصيل ؛ بل عند أميرة ما زالت شابة محياها أقرب إلى أن يمثل محيا إحدى ربات الجمال[1] اللواتى يتحدث عنهن الشعراء ، من أن يمثل محيا إحدى ربات الشعر[2] أو محيا العالمة « مينرفا ».[3]

---

(١) ربات الجمال Les Graces هن فى أساطير اليونان ثلاث ربات يمثلن أفتن ما فى جمال المرأة .

(٢) ربات الشعر Les Muses تسع أخوات يمثلن ربات الشعر والفنون عند اليونان .

(٣) مينرفا Minerve من آلهة الرومان تمثل ربة الحكمة وراعية الفنون والصناعات .

وختاما ، ألاحظ فى سموك كل ما هو مطلوب من جانب الذهن للحكمة الكاملة الفائقة ، وليس هذا لحسب بل كل ما يمكن أن يكون مطلوبا من جانب الإرادة أو الأخلاق ، وفيها نرى علو الهمة والرقة ، ملتئمتين مع الجلالة التئاما جعل صروف الدهر ، مع أنها وجهت إليك ضرباتها المتواليات ، ومع أنها بدت وكأنها قد بذلت كل ما فى وسعها لتحويلك عن طبعك الرضى ، لم تستطع قط أن توغر صدرك أو تكسر قلبك . وقد تضطرنى هذه الحكمة الكاملة إلى إكبارك إكبارا يجعلنى لا أقتصر على الاعتقاد أنك صاحبة الفضل فى هذا الكتاب ، إذ يبحث فى الفلسفة التى هى دراسة الحكمة ، بل يجعلنى أشعر بأن حرصى على التفلسف ، أى السعى إلى تحصيل الحكمة ، ليس أشد من حرصى على أن أكون يا سيدتى ،

لسموك ،

الخادم المتواضع جدا ،

والمطيع المتواضع جدا

ديكارت

رسالة من المؤلف

إلى مترجم الكتاب

وهي بمثابة تقديم له

سيدي :

إن ترجمة « مبادئى » التى بذلت جهدك فى إخراجها قد بلغت من الوضوح والإتقان ما يجعلنى أتوقع أن يكون قراء الكتاب فى الفرنسية أكثر من قرائه فى اللاتينية ويجعلنى آمل أن يكونوا له أحسن فهماً . والذى أخشاه هو أن يصد العنوان كثيرين ممن لم ينشأوا على الدراسات أو ممن ساء ظنهم بالفلسفة ، لأن الفلسفة التى تلقنوها لم تفز برضاهم . وذلك يجعلنى أرى أن من الخير أن أضيف إليها تقديماً يبين لهم ما هو موضوع الكتاب وما القصد الذى توخيته حين كتبته وما المنفعة التى يمكن أن تنال منه .

لكن مع أنه قد يكون من شأنى أنا أن أكتب تقديما من هذا القبيل ، إذ المفروض أنى أعرف تلك الأمور خيراً من أى شخص آخر، إلا أنى لا أستطيع أن أظفر من نفسى بشىء أكثر من أن أضع هنا موجزا للنقط الرئيسية التى يبدو لى أن من الواجب بحثها فى ذلك التقديم ، وأترك لحسن تصرفك أن تنشر منها على الجمهور ما تراه ملائما المقام .

كنت أبغي أولا أن أشرح فيه معنى الفلسفة ، مبتدئا بأقرب الأشياء إلى فهم الكافة ، مثل أن لفظ « الفلسفة » معناه دراسة الحكمة ، وأنه لا يقصد بالحكمة التحوط فى تدبير الامور فحسب ، بل يقصد منها معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه ، إما لتدبير حياته ، أو لحفظ صحته أو لاستكشاف الفنون جميعا ؛ وأن المعرفة التى يتوسل بها إلى هاتيك الغايات لا بد أن تكون مستنبطة من العلل الاولى بحيث يكون من الضرورى لاكتسابها (وهو ما يسمى على التحقيق تفلسفا) أن نبدأ بالفحص عن هاتيك العلل الأولى، أى بالفحص عن « المبادىء »،وأن هاتيك المبادىء لابد أن يتوافر فيها شرطان . أحدهما أن يكون من الوضوح والبداهة بحيث لا يستطيع الذهن الإنسانى أن يرتاب فى حقيقتها متى أمعن النظر فيها ، والثانى أن تعتمد عليها معرفة الأشياء الأخرى ، بحيث أنها يمكن أن تعرف بدون هذه الأشياء ولا تعرف هذه الأشياء بدونها ، ويلزم بعد هذا أن نسعى إلى أن نستنبط من تلك المبادىء معرفة الأشياء المعتمدة عليها بحيث لا يكون فى سلسلة الإستنباطات شىء إلا وهو بيّن كل البيان . والله وحده هو حقا الموجود الذى هو حكيم إطلاقا ، أى المحيط علمه بحقائق الأشياء جميعا . لكنا نستطيع أن نقول إن مراتب الناس من الحكمة متفاوتة بمقدار تفاوتهم فى معرفة أهم الحقائق . وأنا واثق أنه لا شىء مما قد قلته الآن إلا ويقره جميع العلماء .

وكنت أبغى بعد ذلك أن أوجه النظر إلى منفعة الفلسفة وأن أبيّن أنه مادامت تتناول كل ما يستطيع الذهن الإنسانى أن يعرفه ، فيلزمنا أن نعتقد أنها هى وحدها تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين ، وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها ؛ ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هو أن يمنحه فلاسفة حقيقيين . وكنت أبغى أن أبين فوق هذا أنه بالنسبة إلى الأفراد ، ليس فقط من النافع لكل إنسان أن يخالط من

يفرغون لهذه الدراسة، بل أن الأفضل له قطعا أن يوجه انتباهه إليها وأن يشتغل بها ؛ كما أن استعمال المرء عينيه لهداية خطواته واستمتاعه عن هذا الطريق بجمال اللون والضوء أفضل بلا ريب من أن يسير مغمض العينين مسترشداً بشخص آخر . لكن هذه الحالة الأخيرة أفضل من حالة من يبقى مغمض العينين وليس له من مرشد إلا نفسه . ولأن يحيا المرء دون تفلسف هو حقا كمن يظل مغمضا عينيه لا يحاول أن يفتحهما : والتلذذ برؤية كل ما يستكشفه البصر لا يمكن أن يقارن بالرضى الذى ينال من معرفة الأشياء التى تنكشف لنا بالفلسفة .

وأود أن أقول أخيراً إن هذه الدراسة ألزم لإصلاح أخلاقنا وهداية سلوكنا فى الحياة من استعمال عيوننا لهداية خطواتنا . والبهائم العجماوات التى لا هم لها إلا حفظ جسومها ، لا تكل عن الدأب والسعى فى طلب أقواتها : أما الناس الذين أهم جزء فيهم هو الذهن فيجب عليهم أن يجعلوا طلب الحكمة همهم الأكبر ، لأن الحكمة هى القوت الصحيح للعقول . وأستطيع أيضاً أن أقنع نفسى أن هنالك كثيرين ما كان يفوتهم هذا الطلب لو أنهم أملوا شيئا من النجاح فيه وعرفوا مبلغ مقدرتهم عليه . وليس من النفوس نفس مهما تكن من قلة النبل ، تظل متعلقة بالحواس تعلقا شديدا فلا تتحول عنها حينا من الدهر ، متشوقة إلى خير آخر أعظم ، وإن تكن فى الغالب تجهل ماهية ذلك الخير . والذين آتاهم الله حظا عظيما ، فأنعم عليهم بالعافية والمناصب والأموال ليسوا أقل من غيرهم رغبة فى ذلك الخير . بل إنى لأحسبهم أشد لهفة واشتياقا إلى خير آخر أكمل وأسمى من كل ما يملكون من خيرات .

وهذا « الخير الأسمى » إذا نظر إليه بالنور الفطرى دون نور الإيمان ، لم يكن شيئا سوى معرفة الحقيقة عن طريق عللها الأولى ، أعنى الحكمة التى

تدرسها الفلسفة[1] . ولما كانت هذه الأمور كلها حقاً لا مراء فيها ، لم يصعب إقناع الناس بها ، متى أحسنا عرضها والتدليل عليها .

لكن من حيث أنه قد حيل بيننا وبين أن نعتقد هذه الأمور ، بسبب التجربة التى تدلنا على أن محترفى الفلسفة هم غالبا أقل حكمة وأقل اعتصاما بالعقل من غيرهم ممن لم يشتغلوا بتلك الدراسة قط ، فيلزمنى هاهنا أن أشرح بإيجاز مم تتألف كل المعرفة التى نملكها الآن وإلى أى درجات الحكمة وصلنا : الأولى لا تشتمل إلا على تصورات بلغ من وضوحها بذاتها أن أصبح اكتسابها ميسورا دون تأمل ؛ والثانية تشتمل على كل ما تدلنا عليه تجربة الحواس ؛ والثالثة ما نتعلمه من أحاديثنا مع غيرنا من الناس ؛ ويصح أن نضيف إلى ما سبق درجة رابعة ، وهى مطالعة الكتب لا أقول جميعها ، بل على الخصوص تلك التى كتبها أشخاص قادرون على تزويدنا بإرشادات حسنة ، لأن مطالعة الكتب ضرب من التحدث مع مؤلفيها . ويبدو لى أن كل الحكمة التى يقع امتلاكها فى مألوفنا مكتسبة بهذه الطرق الأربعة فقط ، لأنى لا أضع الوحى الإلهى من بينها ؛ إذ أن هدايته ليست على درجات ، وإنما يرفعنا دفعة واحدة إلى إيمان لا يتزعزع .

---

(١) إن فضل التفلسف عند ديكارت ليس مقصورا على سمو النظر وشرف الرتبة ، بل إن فيه أيضا منفعة عملية . والفلسفة ضرورية لإصلاح عقولنا ولهداية حياتنا ، اذ ترشدنا إلى ماهية «الخير الأسمى». والخير الأسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير، وما يحدثه ذلك من رضى فى النفس.ولست أرى غيره خيرا يعدله فى جلال قدره ويكون فى مقدور كل واحد : فإن خيرات البدن والحظ والمال ليست فى مقدورنا على الإطلاق» ؛ والخير الأسمى ، كما رأينا فى إهداء « المبادىء » إلى الأميرة إليزابيث ؛ لا يفترق عن معرفة الحقيقة.

نعم لقد وجد فى كل العصور من فطاحل المفكرين من حاولوا فى سعيهم إلى بلوغ الحكمة أن يجدوا طريقاً خامساً أرفع وأوثق بمراحل من الطرق الأربعة الأخرى : ذلك هو البحث عن العلل الأولى والمبادىء الحقة التى يستطيع المرء أن يستنبط منها أسباب كل ما فى مقدورنا أن نعرفه ؛ وعلى هؤلاء الذين اشتغلوا بهذا البحث على الخصوص أطلق الناس اسم الفلاسفة(١). وأول وأكبر من وصلت إلينا مؤلفاتهم هما أفلاطون وأرسطو . ولم يكن بينهما من فرق سوى أن أفلاطون قد سار على آثار أستاذه سقراط ، فاعترف فى خلوص نية بأنه لم يهتد بعد إلى شىء يقينى ، وأنه قد اكتفى بتحرير ما بدا له شيئاً محتمل الصدق ، وتخيل لهذا الغرض بعض مبادىء حاول بواسطتها أن يفسر الأشياء الأخرى . أما أرسطو فكان أقل صراحة ، ومع أنه تتلمذ على أفلاطون عشرين سنة ولم يكن لديه مبادىء غير مبادىء أستاذه ، فقد غير طريقة عرضها تغييراً تاماً ، وقدمها على أنها صحيحة ومؤكدة ، ولو أن الأرجح أنها لم تكن قط فى تقديره كذلك(٢).

---

(١) لقد كان مطمع الفلسفة على الدوام أن تحقق الوحدة بين المعارف الإنسانية المختلفة : ولذلك عمدت إلى تفسير الأشياء بواسطة مبدئها الأول . ومثل هذا المقصد يقتضى أن تكون الفلسفة استنباطية ، بمعنى أن تكون نسقا واحداً ، كل اكتشاف فيه يكون بمثابة مبدأ لتفسير المشكلة التى تليه .

(٢) ذهب « ليار » فى طبعته لكتاب « المبادىء » (الطبعة الرابعة ، مارس سنة ١٩٢٦) إلى أن حكم ديكارت هنا على أفلاطون وأرسطو حكم سطحى وغير دقيق وغير عادل . وقد تابعه « دوراندان » فى طبعته لكتاب « المبادىء » (باريس ١٩٥٠) فقال إن ديكارت لم يكن محقاً فى إتهام أرسطو بقلة الصراحة. أما نحن فنرى أنه قد فات كلا الباحثين أن ديكارت لم يكن بصدد حكم عام على فلسفتى أفلاطون وأرسطو ، وإنما الذى كان يعنيه هو مشكلة البحث عن الحقيقة أو =

ولقد أصاب هذان الرجلان من الألمعية والحكمة التى تكتسب بالوسائل الاربع السابقة ما أضفى عليهما سلطاناً كبيراً جعل من جاءوا بعدهما يقفون عند متابعة آرائهما أكثر مما يسعون إلى شىء أفضل . والنزاع الكبير الذى نشب بين تلاميذهما إنما كان مداره أن يتبينوا هل ينبغى أن توضع الأشياء كلها موضع الشك أم أن هناك أشياء يقينية ، وهو خلاف أفضى بالفريقين إلى ضلال بعيد : لأن فريقاً ممن ذهبوا إلى الشك قد وسعوا نطاقه وجعلوه يمتد إلى أفعال الحياة ، بحيث أنهم أهملوا استعمال الحيطة والتبصر فى سلوكهم . أما من ناصروا مذهب اليقين فقد افترضوا أنه يعتمد على الحواس ، فاطمأنوا إليها كل الاطمئنان، حتى أنه يقال إن « ابيقور » بلغت به الجرأة فى أقواله أن صرح ، خلافاً لجميع استدلالات علماء الفلك ، بأن الشمس ليست أكبر حجما مما تبدو لنا .

وهنالك عيب يمكن أن يلاحظ فى جميع المنازعات ، وهو أنه لما كانت

= مشكلة اليقين. وإذن فقد جاء حكمه على آرائهما من هذا الوجه فحسب . ويبدو لنا خلافاً لليار ودورندان أن هذا الحكم فى غاية النفاذ والسداد : فالذى يستخلص من محاورات أفلاطون كلها هو الاعتراف الصريح بأنه ليس لدينا يقين وإنما الذى تناله من المعرفة هو شىء شبيه بالحق ، وحتى محاورة « فيدون » إنما نخرج منها ، لا بأدلة يقينية ، بل بأسباب تدعونا إلى الاعتقاد بخلود الروح بعد مفارقتها للبدن . أما أرسطو فبعد مجهود طويل شاق لتفنيد أقوال أفلاطون رجع إلى ما ذهب إليه أستاذه ولكن فى صورة جديدة . وهذا هو الذى جعله يقف فى فلسفته مواقف مختلفة ومتعارضة : فهو فى المنطق صورى ، وفى الميتافيزقا واقعى وفى الأخلاق وسط بين المثالية والواقعية (انظر كتابنا : « ديكارت » ، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٥٨) .

الحقيقة وسطا بين الرأيين المتقابلين ، فان كل طرف يبعد عنها بمقدار ما يكون ميله إلى معارضة الطرف الآخر .

لكن خطأ من مالوا كل الميل إلى جانب الشك لم يجد من تابعه زمنا طويلا: أما خطأ الفريق الآخر فقد تيسر تصحيحه شيئاً ما ، حين تبين أن الحواس تخدعنا فى كثير من الأشياء .

غير أنى لا أحسب أن ذلك الخطأ قد زال زوالا تاما ، لأن أحداً لم يبين أن اليقين ليس فى الحواس بل فى الذهن وحده حين يكون لديه مدركات بديهية ، وأنه حين لا يكون لدينا إلا معارف اكتسبناها عن طريق درجات الحكمة الأربع الأولى ، حينذاك لا ينبغى أن نشك فى الأشياء التى تبدو لنا حقيقية إذا كانت متصلة بسلوكنا فى الحياة ، ولكن لا ينبغى كذلك أن نعدها يقينية يقينا يمتنع معه أن نغير رأينا فيها إذا اضطرتنا إلى ذلك بداهة من بداهات العقل (١).

وقد نشأ عن الجهل بهذه الحقيقة أو عن عدم استعمالها ممن عرفوها أن معظم من أرادوا فى هذه القرون الأخيرة أن يكونوا فلاسفة قد تابعوا أرسطو متابعة عمياء ، حتى أنهم كثيرا ما أفسدوا معنى كتاباته ، ناسبين إليه آراء مختلفة ما كان ليقر نسبتها إليه لو أنه عاد إلى هذه الدنيا . أما من لم يتابعوه – ومنهم كثيرون

(١) أراد ديكارت هنا أن يقسم الفلسفة فريقين : فريق من رأوا الصعوبة فى إقامة علم أكيد ، لكنهم لم يحاولوا أن يتغلبوا عليها ؛ فوقفوا عند الشك وقفة نهائية ، فى حين أن الشك ما هو إلا مرحلة يتلوها مراحل . وفريق من لم يروا الصعوبة ، ووثقوا بوسيلة للمعرفة سهلة لكنها خداعة ، وهى الحواس . والعيب المشترك عند الفريقين : أنهم لم يقدروا على مجاوزة مرتبة المعرفة الحسية ، ولم يروا أن هنالك ضربا من المعرفة صعبا لكنه أكيد وهو الفهم .

من ذوى العقول الراجحة(1) — لم يبرأوا من التشبع بآرائه فى شبابهم ، لأنه لا يعلم فى المدارس سواها ؛ وقد شغلهم ذلك شغلا حال دون وصولهم إلى معرفة المبادىء الحقة . ومع أنى أقدرهم جميعاً ولا أريد أن أعرض نفسى للخزى بتوجيه اللوم إليهم ، فإنى أستطيع أن أقدم على قولى دليلا لا أظن أن منهم من ينكره ، وهو أنهم قالوا بشىء لم يكونوا على معرفة كاملة به وافترضوه مبدأ . فأنا مثلا لا أعرف منهم من يفترض الثقل فى الأجسام الأرضية ؛ ولكن مع أن التجربة تدلنا بوضوح على أن الأجسام التى تسمى ثقيلة تهبط نحو مركز الأرض فإننا لا نعلم مع ذلك ما هى طبيعة ما يسمى ثقلا ، أى طبيعة العلة أو المبدأ الذى يجعلها تهبط على هذا النحو ، وعلينا أن نستقى معرفتنا بذلك من مصدر آخر . ويمكن أن يقال مثل هذا عن الخلاء والذرات ، وعن الحار والبارد ، وعن الجاف والرطب ، وعن الملح والكبريت والزئبق وما شابه ذلك مما افترضه بعضهم مبادىء(2) .

لكن جميع النتائج التى تستنبط من مبدأ ليس بديهى لا يمكن أن تكون

---

(1) لعل ديكارت قد انصرف باله وهو يكتب هذه العبارة إلى الفلاسفة الأفلاطونيين من أهل « عصر النهضة » أو إلى بعض معاصريه مثل « غاليليو » .

(2) أنكر ديكارت على « المدرسيين » التجاءهم إلى « الكيفيات الحسية » — كالحار والبارد الخ — واتخاذها مبادىء لتفسير الأشياء . فمن حيث أن تلك الكيفيات ليست معانى بسيطة بل مركبة لاعتمادها فى وقت واحد على طبيعة الموضوع وطبيعة الذات المدركة ، فهى ليست بالمعانى الواضحة بذاتها . إن التجديد الأكبر عند ديكارت — كما يقول ليار — أنه أراد أن لا يستخدم إلا مبادىء بديهية ، وجعل بداهة العقل وحدها معيارا للحق . (ليار : طبعة « المبادىء » ص ١٤) .

بديهية مهما يكن الاستنباط من حيث صورته صحيحاً . ويترتب على هذا أن جميع الاستدلالات التى أقاموها على مثل تلك المبادىء لم تستطع أن تؤديهم إلى المعرفة اليقينية لشىء واحد ، ولم تستطع بالتالى أن تجعلهم يتقدمون خطوة واحدة فى البحث عن الحكمة . وإذا كانوا قد وجدوا أى حقيقة فرجع ذلك إلى بعض الطرق الأربعة المشار إليها فيما تقدم . وعلى الرغم من هذا لا أريد أن أنتقص شيئا مما قد يدعيه كل واحد منهم لنفسه من فضل ، لكنى مضطر إلى أن أقول ، تهدئة لخواطر من لم ينصرفوا إلى الدرس ، إن مثلنا كمثل المسافر ، إذا أدار ظهره إلى المكان الذى يبتغى الذهاب إليه نأى عنه بقدر مضيه فى الاتجاه الجديد زماناً أطول وبسرعة أشد ، بحيث أنه لو عاد بعد ذلك إلى الطريق السوى لم يستطع أن يدرك المكان المقصود فى نفس الوقت الذى كان يدركه فيه لو أنه لم يشرع فى السير إطلاقا . وكذلك شأن الفلسفة ، إذا اصطنعنا فيها مبادىء فاسدة كان ابتعادنا عن معرفة الحقيقة ومعرفة الحكمة بمقدار ما نبذل من عناية فى تعهدها وما ننفق من جهد فى استخلاص مختلف النتائج منهما ؛ ونحن نظن أننا نحسن التفلسف ، مع أننا نكون قد أمعنا فى الابتعاد عن الحق . ويتعين أن نستخلص من هذا أن أولئك الذين تعلموا أقل قدر من كل ما خص حتى الآن باسم الفلسفة هم أقدر الناس على إدراك الفلسفة الحقة .

وأود ، بعد إيضاح هذه الأمور ، أن أورد ها هنا الأدلة اللازمة لإثبات أن المبادىء التى تعيننا على الوصول إلى مراتب الحكمة هذه — وهو قوام الخير الأسمى فى الحياة الانسانية — هى المبادىء التى وضعتها فى هذا الكتاب .

وحسبنا لإثبات ذلك دليلان اثنان : الأول ، أن هذه المبادىء واضحة جداً . والثانى ، أن باستطاعتنا أن نستنبط منها جميع الحقائق الأخرى : لأن هذين الشرطين وحدهما هما المطلوبان فى المبادىء . ومن الميسور لى أن أثبت

أنها واضحة جدا : أولا ، بالاستناد إلى النحو الذى وجدتها عليه ، أعنى باطراح جميع القضـايا التى عرض لى فيها وجه من وجوه الشك ، إذ من المستيقن أن القضايا التى أمعنا النظر فيها ، ووضعناها موضع الإختبار فلم نستطع اطراحها بعد ذلك ، هى أجلى وأوضح ما يستطيع الذهن الإنسانى أن يعرف . ونظرا إلى أنى رأيت أن من يريد أن يشك فى كل شىء لايستطيع مع ذلك أن يشك فى وجوده حين يشك ، وأن ما سبيله فى الاستدلال هذا النحو من عدم استطاعته أن يشك فى ذاته ولو كان يشك فى كل ماسواه ، ليس هو ما نقول عنه أنه بدننا بل ما نسميه روحنا أو فكرنا — بهذا الاعتبار أخذت كينونة هذا الفكر أو وجوده على أنه المبدأ الأول ، ومن هذا المبدأ استنبطت بكل وضوح المبادىء التالية ، أعنى وجود إله هو صانع ما هو موجود فى هذا العالم . ولما كان الله تعالى منبع كل حقيقه ، فإنه لم يخلق الذهن الإنسانى على فطرة تجعله يخطىء فى الحكم الذى يطلقه على الأشياء التى يتصورها تصورا واضحا جدا ومتميزا جدا . تلك هى المبادىء التى استعملتها فيما يتصل بالأشياء اللا مادية أو الميتا فيزيقية . ومن هذه المبادىء استنبطت استنباطا واضحا كل الوضوح ، مبادىء الأشياء الجسمانية أو الفيزيقية ، أعنى وجود أجسام ممتدة طولا وعرضا وعمقا ، وذات أشكال مختلفة ، ومتحركة على أنحاء مختلفة : هذه بالإيجاز جميع المبادىء التى استنبطت منها حقيقة الأشياء الأخرى[1] . والدليل الثانى على وضوح هذه المبادىء هو أن الناس عرفوها فى كل زمان وتلقوها جميعا على أنها مبادىء صحيحة ولا سبيل إلى الشك فيها ، ولا يستثنى منها إلا وجود الله ، إذ وضعه بعضهم موضع الشك ، بسبب إسرافهم

---

(١) تلك خلاصة للميتافيزيقا الديكارتية كلها ، وفيها يشير ديكارت فى بيان قوى جلى إلى المراحل المختلفة التى مر بها فكره .

فى الاعتداد بمدركات الحواس ، وأنهم لا يستطيعون أن يروا الله بأبصارهم ولا أن يلمسوه بأيديهم .

ولكن على الرغم من أن جميع الحقائق التى أضعها بين مبادىء قد عرفها الناس جميعا فى جميع الأزمان ، غير أنى لا أعلم أن أحدا حتى الآن قد تبين أنها مبادىء الفلسفة ، أى أن من شأنها أن تستخلص منها المعرفة بجميع الأشياء التى فى العالم : ولذلك يبقى على عاتقنا أن أثبت أن هذا هو شأنها . ويبدو لى أن أفضل سبيل أستطيع به أن أثبت ذلك هو أن أبينه بالتجربة ، أى أن أدعو القراء إلى قراءة هذا الكتاب[1] ؛ لأنى وإن لم أكن قد تناولت فيه جميع الأشياء لاستحالة هذا الأمر ، فإنى أحسب أنى قد فسرت جميع الأشياء التى عرضت لها فى مواضعها ، بحيث أن من يقرأونه بشىء من الانتباه سيكون لديهم ما يدعوهم إلى الاعتقاد بأنه لا حاجة إلى التماس مبادىء أخرى غير ما قررت للوصول إلى أرفع معرفة أتيح للذهن الانسانى أن يبلغها . فإذا قرأوا مؤلفاتى أولا وحرصوا على ملاحظة تفسيرها للمسائل المختلفة ، وإذا تصفحوا أيضا مؤلفات غيرى ، لرأوا قلة ما أدلوا فيها من الأدلة المقبولة لتفسير تلك المسائل نفسها بمبادىء مخالفة لمبادئى . وأود أقول لهم ، كيما يتيسر لهم القيام بما أدعوهم إليه ، إن أولئك الذين ألفوا آرائى يلقون فى فهم مؤلفات غيرى وفى معرفة قيمتها الحقيقية عناء أقل بكثير مما يلقاه من لم يألفوا تلك الآراء . وهذا عكس ما قلت

---

(١) تتبين المبادىء الأولى بعلامتين : أن تكون واضحة جدا ، وأن يكون من الممكن أن نستخلص منها جميع الأشياء الأخرى . ولقد أراد ديكارت حين كتب « مبادىء الفلسفة » أن يبين بالتجربة أن مبادىء فلسفته قد استوفت الشرط الثانى ، إذ أن المبادىء فى الواقع تفسير عام للأشياء بواسطة المبادىء الأولى .

منذ قليل عمن بدأوا بدراسة الفلسفة القديمة ، من أنهم كلما زاد اشتغالهم بها قل فى الغالب استعدادهم لتعلم الفلسفة الحقة .

وأود أن أضيف كلمة عن رأيى فى الطريقة التى أنصح بها فى قراءة هذا الكتاب، وهى أنى أود للقارىء أن يتصفحه كله أولا كما يتصفح رواية دون أن يحمل انتباهه من أمره عسراً ودون أن يقف عند الصعوبات التى قد تعترض سبيله فيه حتى يلم إلماما عاما بالموضوعات التى تناولتها . فإذا وجد بعد ذلك أنها جديرة بأن تبحث ، ورغب فى استطلاع أسبابها استطاع أن يقرأ الكتاب مرة أخرى لكى يلتفت إلى ارتباط أفكارى واتصالها . ولكن لا ينبغى أن يطرح الكتاب إذا لم يتبين ذلك الارتباط فى كل المواضع أو لم يفهم أفكارى كلها ، بل ينبغى أن يضع بالقلم علامة بإزاء المواضع التى يجد فيها صعوبة ، وأن يمضى فى القراءة دون توقف حتى النهاية . واعتقادى أنه إذا قرأ الكتاب مرة ثالثة فسيجد فيه حلا لأغلب الصعوبات التى وضع العلامات بإزائها من قبل . فإذا بقيت بعد ذلك بعض الصعوبات وجد لها الحل أخيراً متى أعاد القراءة .

لقد استرعى نظرى عند دراسة طبائع المفكرين على اختلافها أنه لا يكاد يوجد منهم من قد بلغ من الغلظة والتخلف ما يجعله عاجزا عن أن يثوب إلى الرأى السديد ، بل أن يحصل أرفع العلوم متى وجه التوجيه السليم . وهذا يمكن إثباته كذلك بدليل العقل : لأنه ما دامت المبادىء واضحة ، وما دام لا ينبغى أن يستخلص منها شىء إلا باستدلالات بديهية جدا ، فكل امرىء لديه دائما من قوة الذهن ما يعينه على فهم الأشياء التى يعتمد عليها . ولكن فضلا عن العقبات الناشئة من الأوهام الذائعة التى لا يخلو منها أحد خلوا تاما ، وإن تكن أشد إضرارا بمن أحالوا دراسة العلوم الفاسدة، فيكاد يحدث دائما أن أصحاب الأذهان المعتدلة يهملون الدراسة لأنهم لا يظنون أنهم قادرون عليها ، وأن غيرهم ممن هم أشد منهم حماسة يتعجلون فيشتطون ، وكثيرا ما يؤدى تعجلهم إلى أن يتلقوا

مبادىء ليست بديهية يستخلصون منها نتائج غير يقينية[1]. ولذلك أود أن أؤكد لمن يبالغون فى عدم الاطمئنان إلى قوة أذهانهم بأنه لا شىء فى مؤلفاتى إلا ويستطيعون أن يفهموه إذا بذلوا جهدهم فى بحثه . ومع ذلك فأود كذلك أن أحذر الآخرين بأن أصحاب الأذهان الممتازة أنفسهم محتاجون إلى كثير من الوقت والانتباه لكى يلحظوا جميع الأشياء التى قصدت تضمينها فى كتابى .

ثم لكى أعين القارىء على جودة التصور لقصدى من نشر « المبادىء » أود ها هنا أن أشرح الترتيب الذى يبدو لى أن من الواجب اتباعه للاستزاده من المعرفة . فأقول أولا إن الإنسان الذى لا يملك بعد إلا المعرفة العامية الناقصة التى يمكن تحصيلها بالوسائل الأربع التى شرحتها فيما تقدم ، يجب قبل كل شىء أن يسعى إلى أن يؤلف لنفسه مذهباً أخلاقياً يكفى لتنظيم أعماله فى الحياة : لأن هذا الأمر لا يحتمل إرجاء ، ولأننا ينبغى على الخصوص أن نسعى إلى الحياة الصحيحة[2] . وبعد ذلك ينبغى أيضاً أن يدرس المنطق ولا أقصد منطق المدرسيين:

---

(١) يرى ديكارت أن التعجل والتهور سببان رئيسيان من أسباب الخطأ .

(٢) بين ديكارت فى كتاب « المقال فى المنهج » أنه قبل أن يضع معارفه موضع الشك قد ألف لنفسه اخلاقا مؤقتة : « واخيراً لما كان لا يكفى قبل البدء فى تجديد المسكن الذى نقيم فيه أن نهدمه ، وأن نحصل مواد العمارة والمعاريين أو أن نعمل بأنفسنا فى العمارة ، وأن نكون عدا ذلك قد وضعنا له الرسم بعناية ، بل يجب كذلك أن يكون لنا مسكن آخر نستطيع أن نأوى إليه فى راحة أثناء العمل فى ذلك المسكن . وكذلك لكى لا أظل متردداً فى أعمالى حينما يجبرنى العقل على ذلك فى أحكامى ، ولكى لا أحرم نفسى منذ الآن من أسعد حياة أقدر عليها ، فإننى وضعت لنفسى قواعد الأخلاق مؤقتة » (القسم الثالث الترجمة العربية القاهرة سنة ١٩٣٠ ص ٧٣) .

لأنه على التدقيق ليس إلا جدلا يعلم الوسائل لإفهام غيرنا الأشياء التى نعلمها ، أو للإدلاء دون حكم بأقوال كثيرة عن الأشياء التى لانعرفها ؛ فهو بذلك يفسد الحكم السليم دون أن ينميه ، بل أقصد المنطق الذى يعلم المرء توجيه عقله لاكتشاف الحقائق التى يجهلها . ولما كان كثير الاعتماد على الاستعمال ، فيجمل أن يتدرب المرء زمناً طويلا على ممارسة قواعده المتصلة بالمسائل السهلة البسيطة كمسائل الرياضيات[1] . ثم إذا اكتسب عادة الاهتداء إلى الحقيقة فى هذه المسائل ، وجب أن يبدأ فى جد بالإقبال على الفلسفة الحقة ،[2] التى جزؤها الأول هو الميتافيزيقا التى تحتوى على مبادىء المعرفة ، ومن بينها تفسير أهم صفات الله ولا مادية النفوس ، وجميع المعانى الواضحة البسيطة المودعة فينا[3] . والثانى هو

---

(١) قابل ديكارت فى هذه الفقرة بين منهجه وبين منطق القدماء : فمنطق هؤلاء يشتمل على معان مخطاة لاضابط له على مسوغات الاطمئنان إليها ، وهو يحللها ويفصل بعضها عن بعض ويستخرج منها كل ما تحتوى عليه . وإذن فهو لايعدو أن يكون وسيلة للعرض والبسط . فإذا كانت مقدماته صحيحة كانت النتائج التى ينتهى إليها صحيحة ، وإذا كانت مقدمات فاسدة كانت نتائجه فاسدة أما المنهج فبخلاف ذلك : إنه يعلم المرء توجيه عقله للكشف عن الحقائق التى يجهلها .

(٢) المنهج الديكارتى شامل ، ينطبق أيضا على جميع أجزاء العلم ، والمسالك التى يتخذها لتوجيه الذهن نحو الحقيقة هى بعينها دائما . ومع ذلك فمن حيث إنه جاء من الرياضيات فتطبيقه على الرياضيات أيسر سبيل للتدرب عليه .

(٣) هذا هو النظام الذى اتبعه ديكارت فى القسم الأول من كتاب « مبادىء الفلسفة ».

الفيزيقا ، ويبحث فيها على العموم . بعد أن يكون المرء قد وجد المبادىء الحقة للأشياء المادية ، عن ماهية الكون كله ، وعلى الخصوص عن طبيعة هذه الأرض وطبيعة جميع الأجسام التى توجد حولها ، مثل الهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى وبعد ذلك يحتاج أيضاً إلى أن يفحص على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان وخصوصاً طبيعة الإنسان لكى يستطيع المرء بعد ذلك أن يجد العلوم الأخرى التى فيها منفعة له . (1) فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى كل العلوم الأخرى التى تنتهى إلى ثلاثة علوم رئيسية هى الطب والميكانيكا والأخلاق ، وأعنى الأخلاق الأرفع والأكمل التى لما كانت تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى ، فقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة(2) .

ومن حيث أن المرء لا يجنى الثمرات من جذور الأشجار ولا من جذوعها بل من أطراف فروعها ، فكذلك أكبر منفعة للفلسفة تعتمد على أجزائها التى

---

(1) المنهج الديكارتى يذهب من البسيط إلى المركب ، ومن العام إلى الخاص

(2) يرى ديكارت أن الفلسفة واحدة : الميتافيزيقا تزودنا بالمبادىء الأولى للأشياء ؛ والفيزيقا تطبقها على تفسير الظواهر فى العالم الخارجى ؛ ومن الفيزيقا اشتق علمان لهما صيغة عملية أو فنان هما الميكانيكا والطب ؛ وأخيراً من الفلسفة كلها اشتقت الأخلاق الحقيقية التى هى المرتبة الأخيرة للحكمة والتى هى عبارة عن حياة المرء وفقاً لنظام العالم ، واخضاع إرادته لنظام الأشياء . وإذا كانت فلسفة ديكارت تبدو نظرية فقد كانت لديكارت على الدوام مشاغل عملية : كان يريد أن ينشىء طباً قائماً على العقل ، وكان دائم الاهتمام بالأخلاق . كتب إلى شانو « أن أوكد وسيلة لمعرفة السبيل إلى أن نحيا هى أن نعرف مقدماً من نحن وما العالم الذى نعيش فيه ومن خالق هذا الكون الذى نسكنه » .

لايستطاع تعلمها إلا آخر الأمر[1] . ولكن مع أنى أكاد أجهلها كلها ، فإن دأبى على خدمة الجمهور جعلنى أنشر ، منذ سنوات عشر أو اثنتى عشرة سنة ، بضع محاولات فى أمور كان يبدو لى أنى قد تعلمتها . والجزء الأول من هذه المحاولات مقال فى المنهج لحسن توجيه العقل وللبحث عن الحقيقة فى العلوم ،وفيه لخصت القواعد الرئيسية للمنطق ولمذهب فى الأخلاق ناقص يستطيع المرء اتباعه مؤقتاً ريثما يجد خيراً منه . والأجزاء الأخرى رسائل ثلاث : إحداها عن « البصريات » ، والأخرى عن « الآثار العلوية » ، والثالثة عن الهندسة[2] . وقد قصدت « بالبصريات » أن أبين أن فى إمكان المرء أن يمضى فى سبيل الفلسفة شوطاً بعيداً لكى يصل عن طريقها إلى معرفة الفنون النافعة للحياة ، نظراً إلى أن اختراع النظارات المقربة الذى شرحته فيها هو من أشق ما حاوله الإنسان من اختراعات . وأردت « بالآثار العلوية » أن يتبين للناس الفرق بين الفلسفة التى أتعهدها وتلك التى يعلمونها فى المدارس : حيث جرت عادة القوم بأن يتناولوا هذه الموضوعات عينها . وأخيراً حسبت أنى بالهندسة أثبتت أنى اهتديت إلى أشياء كثيرة كانت مجهولة من قبل : وبذلك وطأت سبيلا للاعتقاد بأن من الممكن اكتشاف أشياء أخرى غيرها . وقصدى من ذلك أن أستحث بهذا جميع الناس على البحث عن الحقيقة[3] . ومنذ ذلك الحين ، وقد تنبأت بما قد يجده كثيرون

---

(١) المقصود هنا المنفعة العملية والخدمات التى يمكن الحصول عليها من الميكانيكا والطب والأخلاق متى استنبطت من علم صحيح .

(٢) الكتاب الذى نشره ديكارت سنة ١٦٣٧ كان يتضمن « المقال فى المنهج لحسن توجيه العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم ، ثم البصريات والهندسة ، وهى محاولات فى ذلك المنهج » .

(٣) الهندسة كتاب ذو أهمية كبرى فى تاريخ العلوم الرياضية ، فيه عرض لأهم الكشوف التى توصل إليها ديكارت فى الرياضية .

من صعوبة فى تصور أسس الميتافيزيقا . حاولت أن أشرح أهم مباحثها فى كتاب تأملات[1] ليس فى الأصل كبيراً ، ولكن زاد حجمه واتضحت مادته كثيراً بما أضيف إليه من اعتراضات أرسلها إلى بصدده أشخاص كثيرون من المتبحرين جداً فى العلم ؛ ومن ردود قيدتها على تلك الاعتراضات . وأخيراً لما بدا لى أن تلك الرسائل السابقة قد مهدت أذهان القراء لتلقى مبادىء الفلسفة رأيت أيضاً أن أنشر هذه المبادىء .

وقد قسمت الكتاب أربعة أجزاء يحتوى الأول منها على مبادىء المعرفة ، وهو ما يمكن أن يسمى الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا . ولكى يفهم جيدا يجمل أولا أن يقرأ كتاب « التأملات » الذى كتبته فى هذا الموضوع[2] والأقسام الثلاثة الأخرى تحوى أعم ما فى الفيزيقا ، أعنى تفسير القوانين الأولى أو مبادىء الطبيعة ، وعلى أى نحو خلقت السماوات والنجوم والثوابت والكواكب والشهب والكون كله على العموم ، وعلى الخصوص طبيعة هذه الأرض وهذا الهواء والماء والنار والمغناطيس ، وهى الأجسام التى يمكن أن نراها عموماً محيطة بها ، وطبيعة جميع الصفات التى نلحظها فى هذه الأجسام ، كالنور والحرارة والثقل وما شابه ذلك : وبهذا أحسب أنى بدأت أفسر الفلسفة كلها بترتيب ، دون أن أغفل شيئاً مما يجب تقديمه على الأشياء الأخيرة التى كتبت عنها .

ولكن لكى أنهض بهذا المشروع وأمضى فيه حتى غايته ينبغى فيما يلى

---

(١) يشير إلى كتاب التأملات فى الفلسفة الأولى الذى ظهر باللاتينية سنة ١٦٤١ ، ونشرت ترجمته الفرنسية بقلم الدوق دولوين سنة ١٦٤٧ (انظر : ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية سنة ١٩٥٦) .

(٢) القسم الأول من كتاب « المبادىء » الذى ننشره اليوم : هو خلاصة لمبادىء الميتافيزيقا الديكارتية .

أن أفسر كذلك طبيعة كل واحد من الأجسام الأخرى الأخص والموجودة على الأرض ، أعنى طبيعة المعادن والنبات والحيوان وخصوصاً الإنسان ، ثم يجب أن أبحث بحثاً دقيقا فى الطب والأخلاق والميكانيكا . هذا ما ينبغى أن أعمل لكى أعطى الناس بناء الفلسفة تاماً . ولا يخامرنى بعد شعور بأنى بلغت من كبر السن ، ولا من عدم الاطمئنان إلى قواى ، ولا من البعد عن معرفة ما يتبقى ، مبلغا يحول دون الإقدام على إتمام المشروع إذا توافرت لدى إمكانية القيام بجميع التجارب التى أحتاج إليها تأييداً لاستدلالاتى وتبريراً لها.(١) ولكن لما رأيت أن ذلك يقتضى نفقات لاقبل لفرد مثلى على تحملها ما لم يجد لدى الجمهور عوناً له ، ولما رأيت أنه لاينبغى لى أن أنتظر هذا العون ، فقد بدا لى أن الأولى أن أقنع بالدرس ابتغاء تثقيف نفسى ، وأن خلفائى سيلتمسون لى العذر إذا ما تقاعدت عن العمل من أجلهم فى المستقبل .

---

(١) إن فيزيقا ديكارت — كما يقول ليار — مطبوعة بطابع الأولية ، أى التقدم بالرتبة والصدارة العقلية : فهى تمثل العالم الخارجى على غرار جهاز آلى ، كل شىء فيه يتبع قانون الأشكال والحركات . وهذا التصور لايأتى من التجربة، بل من الذهن الذى لايرى فى العالم الحى من وضوح وتمييز ، وبالتالى من حقيقة وواقع ، إلا فى الامتداد والشكل والحركة . بيد أن التجربة بمعناها الدقيق تؤدى دورا هاما فى هذه الفيزيقا الرياضية : فهى التى تضع المشكلة التى يطلب حلها . ومبادىء الفيزيقا ، مهما تكن أولية ، لاتستغنى عن التجربة : فاننا لانعرف بالعقل وجود العالم وخواص الظواهر بل بالتجربة ؛ ونستطيع أن نتصور بالفكر عدداً لامتناهياً من العوالم المختلفة الممكنة ، لكن التجربة وحدها تكشف لنا عن العالم الواقعى الذى يتعين تفسيره ؛ إنها تعين أيضاً على إظهار مدى الانطباق بين التصورات والوقائع : ولذلك رأينا ديكارت دائم الحرص على=

بيد أنه لكي يستطيع الجمهور أن يرى مبلغ ما قدمت له من قبل من خدمات ، سأقول هاهنا ما هي الثمرات التي أظن أن في الإمكان استخلاصها من مبادئي . الأولى هي الرضا الذي يناله المرء حين يجد فيها حقائق كثيرة كانت مجهولة من قبل : فلئن تمكن الحقيقة في أكثر الأحيان أقل إثارة لخيالنا من الأكاذيب والأوهام ، بالنظر إلى أنها تبدو أقل بهاء وأكثر بساطة ، فإن الرضا الذي تعطيه أبقى وأمتن والثمرة الثانية هي أن المرء بدراسته هذه المبادىء يتدرج على إجادة الحكم على جميع الأشياء التي تعرض له ، فيكتسب بذلك عادات الحكماء . ومن هذا الوجه ستكون لمبادئي نتيجة مختلفة كل الاختلاف عن نتيجة الفلسفة الشائعة ، لأن من الميسور أن نلاحظ فيمن يسميهم الناس متحذلقين بأنها تجعلهم أقل قدرة على التعقل عما لو كانوا يجهلونها . والثمرة الثالثة أن الحقائق التي تتضمنها لما كانت واضحة جداً ويقينية جداً فإنها تبعد كل مثار للنزاع ، فتهيء النفوس للوداعة والوئام . وبخلاف ذلك مجادلات المدرسيين ، فإنها إذ تجعل من حفظوها — دون شعور منهم — أشد لجاجة وعناداً ، ربما كانت العلة الأولى فيما يشتجر الآن بين الناس من شقاق وخصام . والثمرة الأخيرة الكبرى لهذه المادىء أن في الإمكان لمن يرعاها أن يكتشف حقائق كثيرة لم أفسرها . فإذا انتقل المرء شيئاً فشيئاً من بعض هذه الحقائق إلى بعضها الآخر استطاع أن يحصل مع الأيام

= الجمع بين العقل والتجربة ، ويقول لنا « بابيه » صاحب سيرة الفيلسوف: « إن الشتاء كله الذي قضاه ديكارت في امستردام سنة ١٦٢٩ قد انصرف فيه إلى دراسة علم التشريح وقد قال للاب « مرسن » بأن شغفه بهذه المعرفة قد دفعه إلى أن يذهب كل يوم إلى قصاب ليشهده وهو يقوم بذبح البهائم . وكان يحمل معه إلى بيته بعض أجزاء من الحيوان ليقوم بتشريحها بنفسه وعلى راحته » (انظر ليار : « ذيكارت » فصل عن دور التجربة في الفيزيقا الديكارتية) .

معرفة كاملة بالفلسفة كلها ، وأن يرقى إلى أعلى درجة من درجات الحكمة .
والأمر هاهنا كما نرى فى جميع الفنون : فإنها وإن تكن فى البداية شاقة وناقصة ،
إلا أنها من حيث اشتمالها على شيء من الحق تؤيد التجربة نتيجته ، فهى تكمل
شيئاً فشيئاً بالاستعمال ؛ كذلك حين يملك المرء مبادئ حقيقية فى الفلسفة واتبعها لم
يمكن أن يخلو من أن يجد فى بعض الأحيان حقائق أخرى . وما من دليل على
فساد مبادئ أرسطو أقوى من أن نقول بأن الناس قد اتبعوها منذ قرون عديدة
دون أن يحرزوا أى تقدم عن طريقها[١] .

وأنا أعلم جيداً أن من الناس من يتعجلون تعجلا شديداً فى أحكامهم ،
ويقصرون عن اتخاذ أسباب الحيطة والتبصر فى أعمالهم ، فلا يستطيعون ، وإن
ملكوا أسساً متينة ، أن يبنوا بناء قويما : ولما كان هؤلاء فى العادة أسرع الناس
إلى تأليف الكتب فإنهم يستطيعون فى وقت قصير أن يفسدوا كل ماصنعت، وأن
يدخلوا الاضطراب والشك فى طريقتى فى التفلسف ، مع أننى حرصت على أن
أبعدها عنهما ، إذا تلقى الناس مؤلفاتهم لحسبوها مؤلفاتى أو أنها مليئة بآرائى .
ولقد رأيت منذ عهد قريب هذه التجربة فى واحد ممن كان أكبر الظن فيه أنه
حريص على أن يكون من أنصارى[٢] ، بل إنه رجل قلت عنه فى بعض ما كتبت
إننى مطمئن إلى فهمه اطمئناناً يجعلنى أعتقد أنه لا يمكن أن يدلى برأى إلا ويحلو
لى أن أتبناه : فقد نشر فى العام الماضى كتاباً عنوانه « أسس الفيزيقا » ، يبدو
أنه لم يكتب فيه شيئاً عن الفيزيقا والطب إلا وقد اقتبسه من مؤلفاتى ! إما من

---

(١) يلاحظ أن المعيار الذى اتخذه ديكارت هنا هو نفس المعيار الذى سيتخذه « البراجماتيون » فى عصرنا وهو أن مقياس الحقيقة فى فكرة من الأفكار هو مبلغ مافيها من خصوبة وما يترتب عليها من آثار .

(٢) هو هنرى لروا Henry Leroy

المؤلفات التى نشرتها أو من مؤلف آخر ناقص عن طبيعة الحيوان وقع بين يديه. بيد أنه حرّف مواضع القول وغير ترتيب التفكير، وأنكر بعض حقائق الميتافيزيقا التى يلزم أن تستند إليها الفيزيقا كلها(١) . ولذلك أرانى مضطراً إلى أن أبرأ منه براءة تامة وأن أرجو القراء هاهنا أن لا ينسبوا إلىّ قط رأياً ما لم يجدوه مصرحا به فى كتبى ، وأن لا يقبلوا شيئاً على أنه حق ، لا فى مؤلفاتى ولا فى غيرها ، مالم يروه — فى وضوح — مستنتجاً من المبادىء الحقة .

وأنا أعلم أيضاً أنه قد تمضى قرون عديدة قبل أن يتاح للناس أن يستخلصوا من هذه المبادىء جميع الحقائق التى يستطاع استخلاصها منها ، (٢) إما لأن أغلب الحقائق التى لم يهتد إليها بعد تعتمد على بعض التجارب الخاصة التى لا تتحقق قط بطريق المصادفة . بل يلزم أن ينقطع لها رجال شديدو الذكاء يبذلون الجهد والمال فى سبيل البحث عنها ، وإما لأن من العسير أن يجتمع لأشخاص بعينهم أن يبرعوا فى حسن استخدامها وأن تكون لهم القدرة على إجرائها ؛ وكذلك لأن أغلب أصحاب الأذهان الفائقة قد بلغ من سوء رأيهم فى الفلسفة السائدة حتى اليوم من عيوب — أنهم لن يستطيعوا قط أن يعقدوا عزمهم على الإشتغال بالبحث عن فلسفة أفضل منها .

ولكنى أقول فى الختام إنه إذا كان الاختلاف الذى سيرونه بين هذه المبادىء وبين مبادىء أى مذهب آخر ، والمركب الكبير من الحقائق التى يمكن أن

---

(١) مهما تختلف الآراء فى الصلة بين الميتافيزيقا والفيزيقا عند ديكارت فمن الواضح أن نيته الأخيرة وهى تلك التى تتجلى صراحة فى كتاب « المبادىء » هى أن يربط الفيزيقا كلها بالميتافيزيقا .

(٢) إن ديكارت مقتنع بما لمبادئه من يقين مطلق وبما لمنهجه من صدق مبرأ من الخطأ .

تستخلص منها يجعلهم يعرفون أهمية الاستمرار فى بحث هذا الحقائق ومدى ما يستطيع أن يوصلنا إليه من درجات الحكمة وكال الحياة وغبطتها ، فإنى مقتنع بأنه لن يوجد واحد لايحاول أن يشغل نفسه بهذا البحث المفيد أو على الأقل لايؤيد ولايعاون بكل قواه أولئك الذين يهبون أنفسهم للمضى فى هـــذا السبيل موفقين .

إن أمنيتى أن يأتى يوم يشهد فيه خلفاؤنا هذه العقبى السعيدة ، الخ [1] .

---

(١) يلاحظ قارىء ديكارت شيئاً من الإختلاف فى نغمة الكلام بين مايقوله الفيلسوف فى هذه الرسالة إلى مترجم « المبادىء » (١٦٤٤) وبين ما قاله فى كتابه « مقال فى المنهج » (١٦٣٧) . فى كتاب « المقال » قدم ديكارت نفسه إلى الجمهور فى تواضع واستحياء ، وكأنما كان يعتذر عن سلوكه طريق الاستقلال فى البحث عن الحقيقة بنفسه ، محاذراً أن يظن فى حديثه مايشبه إسداء النصح إلى الناس . أما فى هذا الكتاب فتراه يتحدث بنغمة شيخ مدرسة وصاحب مذهب ، لايشك لحظة فى صحة مبادئه ولا فى سلامة منهجه ، وينصح لخلفائه من الباحثين أن يسيروا فى الطريق القويم الذى رسمه لهم ، ليظفروا وتظفر البشرية معهم بالنصر المبين .

مبادئ الفلسفة

القسم الأول

فى مبادىء المعرفة البشرية

فى مبادىء المعرفة البشرية

١ — « فى أنه للفحص عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرة فى حياته إلى أن يضع الأشياء جميعاً موضع الشك بقدر ما فى الامكان »

من حيث أننا كنا أطفالا قبل أن نكون رجالا، وأننا قد أصبنا حيناً وأخطأنا حيناً آخر فى الحكم على الأشياء التى عرضت لحواسنا حينما لم نكن قد استكملنا بعد استعمال عقولنا ، فإن أحكاماً كثيرة قد تعجلنا فى إطلاقها تمنعنا من الوصول إلى معرفة الحقيقة ، وتتشبث بنفوسنا تشبثاً يلوح لنا معه أن من المحال أن نتخلص منها ما لم نشرع ، مرة فى الشك فى جميع الأشياء التى قد نجد فيها أدنى شبهة من قلة اليقين .

٢ — « فى أن من النافع أيضاً أن نعد جميع الأشياء التى يمكن الشك فيها غير صحيحة » .

قد يكون من النافع جداً أن نعد الأشياء التى قد نتخيل فيها أقل شك غير صحيحة ، حتى إذا وجدنا أن بعضها رغم هذا الاحتياط ، يبدو لنا بجلاء أنه صحيح ، اعتبرناه يقينياً جداً وعددناه أسهل ما يمكن معرفته(١) .

---

(١) يقول ديكارت فى « المقال » : « وقد بدا لى أنه كان من اللازم . . أن أطرح فى عداد الخطأ كل ما أستطيع أن اتخيل فيه أقل شك ، كيما أرى هل يتبقى بعد ذلك شىء فى معتقدى لا يرقى إليه الشك أبدا » (« المقال » . القسم الرابع)

٣ — فى أنه لا ينبغى أن نستعمل هذا الشك فى تدبير أفعالنا .

على أن يودى أن نلاحظ أنى لا أقصد أن نستعمل الشك على هذا النحو إلا حين نشرع فى العكوف على تأمل الحقيقة ، لأن من المحقق أننا فيما يختص بسلوك حياتنا مضطرون فى معظم الأحيان إلى متابعة آراء ليست إلا احتمالية ، ذلك لأن فرص العمل فى شئون حياتنا تكاد دائما أن تنقضى قبل أن يتيسر لنا أن نتخلص من جميع شكوكنا . فاذا صادفنا منها آراء كثيرة كهذه فى موضوع واحد ، ولم نكن نستطيع ترجيح بعضها على البعض الآخر، وكان العمل لا يحتمل أى تأخير، فإن العقل يقضى بأن نختار منها رأيا ، وبعد اختياره أن نثابر على اتباعه كما لو كنا قد حكمنا عليه بأنه يقينى جداً (١) .

٤ — « لِمَ يمكن الشك فى حقيقة الأشياء الحسية » .

لكن لما كان غرضنا الآن .قصوراً على الانصراف إلى البحث عن الحقيقة ، فبوسعنا أن نشك أولا بصدد الأشياء التى وقعت تحت حواسنا أو التى تخيلناها إطلاقاً فنتساءل هل منها ما هو موجود حقاً فى العالم . وذلك لأن التجربة قد دلتنا على أن حواسنا قد خدعتنا فى مواطن كثيرة ، وأنه يكون من قلة التبصر أن نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة ، وكذلك لأننا نكاد نحلم دائما ونحن نائمون .

ويبدو لنا حينذاك أننا نحس بشدة ونتخيل بوضوح عدداً لا يحصى من الأشياء التى ليس لها وجود فى الخارج . ومتى صمم الإنسان على أن يشك فى كل

---

(١) لقد أبعد ديكارت الشك عن مجال الحياة العملية ، وقصره على مسائل النظر (انظر : « المقال » القسم الثالث ، القاعدة الثانية) .

شيء لم يعد يجد علامة للتمييز بين الخواطر التي ترد علينا في حال النوم وتلك التي ترد علينا في حال اليقظة (١) .

٥ — « لِمَ يمكن الشك أيضاً في براهين الرياضة » .

وبوسعنا أن نشك أيضاً في جميع الأشياء التي بدت لنا من قبل يقينية جدا . بل نشك في براهين الرياضة وفي مبادئها وإن تكن في ذاتها جلية جلاء كافياً . لأن من الناس من أخطأوا وهم يفكرون في مثل هذه الأمور ، وعلى الخصوص لأننا علمنا أن الله الذي خلقنا يستطيع أن يفعل ما يشاء ، وما ندرى بعد فربما كانت مشيئته أن يجعلنا بحيث نكون دائما على ضلال ، حتى في الأشياء التي نظن أننا على بينة منها ، فانه ما دام قد سمح بأن نضل في بعض الأحيان ، كما علمنا من ملاحظة الواقع ، فلم لا يستطيع أن يسمح بأن نضل على الدوام ؟ وإذا افترضنا أن إلهاً واسع القدرة ليس هو باريء وجودنا ، فبقدر ما نفترض هذا الخالق أقل قدرة يكون لدينا أسباب أدعى إلى الاعتقاد بأننا لم نبلغ من الكمال ما يحول دون تعرضنا للضلال باستمرار .

٦ — في أن لنا حرية اختيار تجعلنا نستطيع أن نمسك عن التصديق بالأشياء المشكوك فيها : ومن ثم نصون أنفسنا من الوقوع في الضلال :

لكن على فرض أن الذي خلقنا واسع القـــدرة : وعلى فرض أنه يرضيه إضلالنا . فنحن لا نخلو من أن نجد في أنفسنا حرية نستطيع بها إذا شئنا أن نمتنع

(١) انظر ما يقوله ديكارت عن الأحلام في التأمل السادس ، إذ بين المحك العملي للتمييز بين مدركات اليقظة ومدركات النوم (« التأملات » ، ترجمتنا العربية ص ١٩٤) .

عن التصديق بالأشياء التي لا نعرفها حق المعرفة . وبهذا نمنع انفسنا من الضلال (١) .

٧ – في أننا لانستطيع أن نشك دون أن نكون موجودين وأن هذه أول معرفة يقينية يستطاع الحصول عليها .

ونحن حين نرفض على هذا النحو كل ما يمكننا أن نشك فيه بل وحين نخاله باطلا ، يكون من الميسور لنا أن نفترض أنه لايوجد إله ولا سماء ولا أرض ، وأنه ليس لنا أبدان . لكننا لانستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعاً ، لأن مما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما يفكر لايكون موجوداً حقا حينما يفكر . وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططافإننا لانستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة : أنا أفكر ، وإذن فأناموجود(٢) صحيحة . وبالتالي أنها أهم وأوثق معرفة تعرض لمن يدير أفكاره بترتيب (٣) :

٨ – في أننا نعرف أيضاً بعد ذلك التمييز القائم بين النفس والبدن :

ويبدو لي أيضاً أن هذا المسلك هو خير المسالك التي نستطيع أن نختارها لكي نعرف طبيعة النفس وأنها جوهر متميز كل التميز عن البدن : لأننا حين نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الآن في أنه ليس خارج فكرنا شيء هو

(١) إن هذه المقدرة على الإمساك عن الحكم هي الدليل الأكبر على ما أودع الله فينا من حرية (قارن المادة ٣٩ من « المبادىء »)

(٢) هذا الدليل المشهور باسم « الكوجيتو » مبسوط بسطا تحليلياً لماحاً في التأمل الثاني .

(٣) انظر ما يقوله ديكارت عن الترتيب والدور الذي يقوم به في بناء العلم (المقال في المنهج ، القسم الثاني ، القاعدة الثالثة) .

موجود حقاً ، نعرف جلياً أننا لانحتاج لكي نكون موجودين إلى أى شيء آخر يمكن أن يعزى إلى الجسم ، وإنما وجودنا بفكرنا وحده . وإذن ففكرتنا عن نفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم ، وهذه الفكرة أكثر يقيناً . بالنظر إلى أننا لانزال نشك فى وجود أى جسم فى حين أننا نعرف على وجه اليقين أننا نفكر .

٩ — ما هو الفكر :

أقصد بلفظ الفكر كل ما يختلج فينا بحيث ندركه بأنفسنا إدراكاً مباشراً . ومن أجل هذا لايقتصر مجال الفكر على التعقل والإرادة والتخيـــل ، بل يتناول الاحساس أيضاً . لأنى حين أقول: أنا أرى وأمشى،وإذن فأناموجود، وحين أقصد من الكلام على الرؤية أو المشى عمل عينى أو ساق ، لايكون استنتاجى استنتاجا يقينياً ينتفى معه كل شك : فقد أظن أنى أرى أو أمشى دون أن أفتح عينى أو أبرح مكانى ، كما يحدث لى أحيانا وأنا نائم ، بل ربما يقع لى هذا الظن نفسه لو لم يكن لى جسم على الإطلاق . ولكن حين أريد أن أتحدث فقط عن عمل فكرى أو وجدانى أى عن المعرفة التى أجدها فى نفسى والتى تخيل لى أنى أرى أو أمشى ، تكون هذه النتيجة صحيحة لاأستطيع أن أشك فيها ، لأنها ترجع إلى النفس ، التى لها وحدها ملكة الوعى أو التفكير على أى نحو آخر[1].

---

(١) يقصد ديكارت بالفكر كل مـا يقع فى « الوعى » أو « الوجدان » . فالتعقل والإرادة والتخيل والشعور كلها وجوه مختلفة للفكر . وهو يقول فى التأمل الثانى : « وما الشىء المفكر ؟ إنه شىء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفى ويريد ولا يريد ويتخيل ويحس أيضا » (ترجمتنا للتأملات ص ٦٧) . والفكر هو نقطة البداية وقد نخطىء فيما هو موضوع فكرنا ، ولكن هذا لاينال حقيقة فكرنا ، فسواء كان فكرنا خاطئا أو صحيحا فهو ماثل فينا .

١٠ — فى أن من المعانى ما تكون واضحة كل الوضوح بذاتها ، وتصير غامضة متى أريد تعريفها على طريقة المدرسيين وأنها لا تكتسب بالدرس بل تولد معنا :

لا أفسر هنا ألفاظا أخرى كثيرة قد استعملتها من قبل وسوف أستعملها من بعد ، لأنى لا أظن أن من يقرأون كتاباتى من بلغ به الغباء درجة تحول بينه وبين أن يفهم من نفسه معنى هذه الألفاظ . ثم إنى لاحظت أن الفلاسفة أرادوا أن يفسروا ، وفقاً لقواعد منطقهم ، أشياء هى فى ذاتها جلية واضحة ، فلم يستطيعوا إلا أن يجعلوها أشد غموضاً . وأنا حين قلت إن هذه القضية : « أفكر وإذن فأنا موجود » هى أول وأوثق قضية تعرض لمن يتفلسف على نهج مرتب ، لم أنكر أنه يلزمنا أن نعرف أولا ما هو الفكر وما هو اليقين وما هو الوجود ، وأنه لكى نفكر يجب أن نكون موجودين وما شبه ذلك . لكن لما كانت هذه معانى بسيطة كل البساطة ولا تعطينا فى ذاتها معرفة لأى شىء موجود ، لم أر ضرورة لإحصائها هنا (١) .

١١ — كيف نستطيع أن نعرف نفوسنا معرفة أوضح من معرفتنا لأجسامنا (٢) :

ولكن لكى نعرف كيف أن معرفتنا لفكرنا سابقة على معرفتنا لجسمنا وأنها أشد منها بداهة ، بحيث أنه لو انعدم الجسم لكنا محقين فى أن نذهب إلى

(١) سيوجه « ليبنتز » اللوم إلى ديكارت ، لأنه لم يُعرِّف المعانى الأساسية فى فلسفته ، وسيشيد بالقاعدة التى جرى عليها « المدرسيون » ، وهى أنه لا ينبغى أن نتكلم عن شىء ما لم نضع له تعريفا (من تعليق دوراندان ، هامش ص ٥٧)

(٢) (راجع : ديكارت : « التأملات » : التأمل الثانى)

أن ماهية الفكر لاتخلو من أن تكون موجودة بتمامها ، يحمل بنا أن نلاحظ أنه قد ظهر لنا بنور فطرى مودع فى نفوسنا أن العدم ليست له صفات ولا خواص وأنه حيث ندرك بعض هذه الصفات هناك فلابد من جوهر تعتمد عليه . وكذلك يظهرنا هذا النور عينه على أن معرفتنا للشىء أو للجوهر تكون أشمل بمقدار ما نستكشف فيه من صفات أوفر . ولكننا نقطع بأننا نلاحظ من الخواص فى فكرنا ما يزيد بكثير على ما نلاحظ فى أى شىء آخر مهما يكن ، إذ ما من شىء يثيرنا إلى المعرفة من أى نوع إلا ويكون دفعه لنا على معرفة فكرنا أعظم وأوثق. مثال ذلك أننى لو اقتنعت نفسى بأن هنالك أرضا لأننى ألمسها وأراها ، فيلزمنى من باب أولى أن أكون مقتنعاً بأن فكرى كائن أو موجود ، إذ اننى ربما ظننت أننى ألمس الأرض مع أنه قد لايكون هنالك أرض على الإطلاق ، ولأنه ليس من الممكن أن تكون إنيتى ، أى نفسى ، غير موجودة ، بينما يكون لديها هذا الظن . نستطيع أن نخلص إلى النتيجة عينها فى جميع الأشياء الأخرى التى تعرض لفكرنا ، أعنى بذلك أننا نحن الذين نفكر فيها ، موجودون حتى ولو كانت هذه الأشياء باطلة أو لم يكن لها وجود على الإطلاق .

١٢ — لم كان الناس جميعاً لا يعرفون النفس على هذا النحو ؟

إن من لم يسلكوا سبيل التفلسف المرتب قد أدلوا بآراء أخرى فى هذا الموضوع ، لأنهم يبذلون القدر اللازم من العناية للتمييز بين النفس أو الجوهر المفكر ، وبين الجسم أو الجوهر الممتد طولا وعرضاً وعمقا . إنهم لم يجدوا غضاضة فى الاعتقاد بأنهم هم أنفسهم موجودون ، وأن وثوقهم من هذا الوجود أشد من وثوقهم من أى شىء آخر . لكنهم لم يلتفتوا إلى أننا ما دمنا بسبيل اليقين الميتافيزيقى فقد كان يتعين عليهم حين استعملوا لفظ « أنفسهم » أن يفهموا منه ها هنا فكرهم أو روحهم فقط ، ومن حيث أنهم قد آثروا الظن بأن المقصود

هو أجسامهم التى يرونها بعيونهم ويلمسونها بأيديهم ، وينسبون إليها خطأ ملكة الحس ، فقد ترتب على ذلك أنهم لم يعرفوا طبيعة النفس معرفة متميزة .

١٣ — على أى معنى يمكن القول بأن من جهل الله فلن يستطيع أن يعرف شيا آخر معرفة يقينية .

ولكن الفكر ، الذى يعرف ذاته على هذا النحو وإن يكن بعد مقيما على شكه فى الأشياء الأخرى ، إذا استبصر فيما حوله بغية المضى فى توسيع نطاق معارفه ، يجد فى ذاته أولا أفكاراً (أو صوراً ذهنية لأشياء عديدة: فإذا اقتصر عمله على تأملها دون أن يثبت أو أن ينفى وجود شىء فى الخارج يطابق هذه الأفكار كان فى مأمن من خطر الوقوع فى الضلال والفكر يهتدى أيضا إلى بعض المعانى المشتركة ، فيؤلف منها براهين يبلغ من قوة إقناعها أنه لايستطيع الشك فى حقيتها متى تدبرها وأطال النظر فيها . ذلك أنه يجد فى ذاته أفكاراً عن الأعداد والأشكال ، وهو يملك أيضا من المعانى المشتركة ما نعبر عنه بالمبدأ القائل «إذا أضفنا كميات متساوية إلى كميات أخرى متساوية كانت حواصل الجمع متساوية» وكثيراً غيرها لاتقل بداهة عنها ، يتيسر بها البرهنة على أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين .. الخ .

وما دام الفكر يدرك هذه المعانى ويدرك ترتيب المقدمات الذى استخلص منه هذه النتيجة أو نتائج أخرى مماثلة لها ، فهو واثق كل الثقة من صحتها . ولكن لما لم يكن فى وسع الفكر دائما أن يتعقلها بما ينبغى من انتباه ، فإنه حين يتذكر نتيجة دون انتباه إلى الترتيب الذى أدى إلى استخلاصها ، ويرى مع ذلك أن بارىء وجوده كان فى مقدوره أن يخلقه من طبيعة تجعله عرضة للخطأ فى كل ما يبدو له غاية فى البداهة ، يتبين أنه محق فى عدم الاطمئنان إلى حقيقة كل ما لا

يدركه إدراكا متميزاً ، وأنه لن يصل إلى علم يقيني ما لم يعرف خالقه[1] .

١٤ — فى إمكان إثبات وجود الله من أن ضرورة الكينونة أو الوجود متضمنة فى تصورنا له .

وإذا عاد الفكر بعد ذلك واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه، فاكتشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة ، كامل غاية لكمال ، تيسر له أن يحكم بما يراه فى هذه الفكرة من أن الله ، وهو ذلك الموجود الكامل على الاطلاق ، كائن أو موجود ، لأنه وإن يكن لديه أفكار متميزة عن أشياء أخرى كثيرة ، لكنه لا يلحظ فيها شيئا يؤكد له وجود موضوعاتها ، فى حين أنه يدرك فى هذه الفكرة أنها لاتتضمن الوجود الممكن فحسب ، كما هو الشان فى أفكاره عن الأشياء الأخرى ، بل الوجود الضرورى الأبدى على الإطلاق .

ومن حيث أن الفكر يرى أنه من الضرورى أن يكون متضمنا فى الفكرة التى لديه عن المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، فهو راسخ الاقتناع بان للمثلث الزوايا الثلاث المساوية لقائمتين، كذلك متى تصور الوجود الضرورى الابدى متضمنا فى فكرته عن الموجود الكامل إطلاقا ، لزم أن يستنتج ان هذا الموجود الكامل بإطلاق موجود حقا .

١٥ — فى أن ضرورة الوجود ليست متضمنة فى فكرتنا عن الاشياء الاخرى ، بل إمكان الوجود فحسب .

ويستطيع الفكر أن يزداد وثوقا من صحة هـذه النتيجة إذا انتبه إلى أنه لا يجـد فى ذاته فكرة شىء آخر يتبين فيها وجوداً ضرورته على هذا النحو من الإطلاق . وهو يتحقق من ذلك أن فكرة موجود كامل وهما من

نسج الخيال بل أودعتها فيه طبيعة ثابتة حقيقية موجودة بالضرورة ، لأنها لا تتصور إلا مصاحبة لوجود ضرورى(١).

---

(١) يقول ديكارت (فى القسم الرابع من « المقال فى المنهج ») ما نصه : « أردت بعد ذلك أن أبحث عن حقائق أخرى ولما كنت قد اخترت موضوع أصحاب الهندسة الذى كنت أتصوره جسما متصلا أو فضاء لا محدودا طولا وعرضا وارتفاعا وعمقا ، وقابلا للانقسام إلى أجزاء مختلفة يمكن أن تتخذ أشكالا وأعظاما مختلفة ، ويمكن تحريكها أو نقلها على جميع الأنحاء — لأن أصحاب الهندسة يفترضون ذلك كله فى موضوع علمهم — فقد تصفحت من براهينهم ما يرونه أبسطها . ولما تنبهت إلى أن هذا اليقين العظيم الذى ينسبه الناس إليها إنما يستند إلى أننا نتصورها تصورها تصورا بديهيا وفقا للقاعدة التى ذكرتها من وقت قريب ، فقد تنبهت كذلك إلى إنه لا شىء فيها يجعلنى مستوثقا من موضوعها . لأنى تبينت مثلا أنى إذا افترضت مثلثا لزم أن تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، ولكن هذا لم يكن من شأنه أن يجعلنى مستوثقا من وجود أى مثلث فى العالم . هذا فى حين أنى عندما عدت إلى النظر فى الفكرة التى فى نفسى عن موجود كامل ، وجدت أن الوجود منطو فيها على نحو ما قد انطوى فى فكرة المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين أو فى فكرة الدائرة أن جميع أجزائها على أبعاد متساوية من مركزها . ويلزم عن ذلك أن وجود الله (وهو الموجود الكامل) هو على الأقل مساو فى اليقين لما تستطيع أن تبلغه براهين الهندسة » (ينظر أيضا ما قاله ديكارت عن هذا الموضوع فى التأمل الخامس) .

١٦ — فى أن الأوهام تمنع الكثيرين من أن يتبينوا ما يتميز الله به من ضرورة الوجود .

والنفس أو الفكر لا يجد عناء فى الإقتناع بهذه الحقيقة لو أنه تحرر من أوهامه . لكن لما كنا قد ألفنا أن نفرق فى جميع الأشياء الأخرى ، بين الماهية والوجود[١] : وكنا قادرين على أن نتخيل ما طاب لنا من صور ذهنية لأشياء ربما لم توجد قط وربما لا توجد أبداً ، فقد يحدث لنا ، حين لا نسمو بأذهاننا كما ينبغى إلى تأمل ذلك الموجود الكامل بإطلاق أن يساورنا الشك فى أن تكون فكرتنا عن الله من قبيل تلك الأفكار التى نتخيلها كما يحلو لنا ، أو من تلك الأفكار الممكنة ، وإن لم يكن الوجود داخلا بالضرورة فى طبيعتها .

١٧ — فى أنه بقدر ما نتصور من الكمال فى شىء ، ينبغى أن نعتقد أن علته لابد أن تكون أوفر منه كمالا[٢] .

---

(١) « الماهية » عند ديكارت هى « الشىء على نحو ما يكون فى الذهن » و « الوجود » هو « الشىء من حيث هو موجود خارج الذهن » (ديكارت : « رسائل ») . ويريد ديكارت هنا أن يقرر التفرقة بين الله وبين أى موجود آخر : ففى أى موضوع آخر يلزم التفرقة بين ماهيته ، أى الفكرة التى تكون فى أذهاننا عنه ؛ وبين وجوده ، أى كون هذه الفكرة متحققة فى الخارج . أما فى الله ، فالماهية والوجود متطابقان لا يمكن الفصل بينهما : إذ أن نفس تصورنا لله ، من حيث أنه تصور لموجود كامل ، متضمن للوجود .

(٢) يشير ديكارت هاهنا إلى مبدأ كان شائعاً لدى المدرسيين ، وهو أنه ينبغى أن يكون فى العلة من الوجود قدر ما فى المعلول على الأقل .

أضف إلى ذلك أن التأمل فى مختلف الأفكار القائمة فينا يعيننا على أن ندرك أن ليس بينها إختلاف كبير، من حيث أننا إنما نعتبرها توابع لنفوسنا أو لفكرنا؛ ولكن الاختلاف بينها كبير من حيث أن الواحدة منها تمثل شيئاً والأخرى شيئاً آخر؛ وهو يعيننا كذلك على أن ندرك أن علة الأفكار لابد أن تكون أوفر حظاً من الكمال، بقدر ما يكون كمال فيما تمثل من موضوعها. وحالنا هنا شبيه بحالنا حين نسمع أن شخصاً لديه فكرة آلة فيها من الحذق والصنعة قسط كبير، فيجوز لنا حينئذ أن نتساءل عن وسيلته فى الوصول إلى تلك الفكرة: ترى أجاءته الفكرة لأنه شاهد فى مكان ما آلة مثلها صنعها شخص آخر، أم لأنه كان قد تعلم الميكانيكا، أم لأنه قد رزق من نفاذ الذهن حظاً مكنه من أن يبتدعها دون أن يكون قد رأى آلة مثلها فى أى مكان آخر. وذلك لأن كل الصنعة المتمثلة فى فكرة ذلك الشخص، كما تتمثل فى لوحة أو صورة فنية، يلزم أن تتحقق فى علتها الأولى الأساسية، لا على سبيل التمثيل أو المحاكاة فحسب، بل بالفعل وعلى ذلك النحو عينه أو على نحو يفوق فى الشرف[1] ما تمثله الفكرة.

۱۸ — فى إمكاننا مرة أخرى إقامة الدليل على وجود الله، استنادا على ما تقدم.

وكذلك ما دمنا نجد فى أنفسنا فكرة إله أو موجود كامل على الإطلاق، فيجوز لنا أن نبحث عن العلة التى أوجدت تلك الفكرة فينا، ولكن بعد التفاتنا إلى ما تمثله لنا من عظيم الكمالات نجد أنفسنا مضطرين إلى الإقرار بأنها

---

(۱) انظر ترجمتنا العربية لكتاب «التأملات» الطبعة الثانية، القاهرة ۱۹٥٦ (التأمل الثالث ص ۱۰٤).

إنما جاءت إلينا من موجود كامل جدا أى من إله هو موجود حقا : لأنه ليس من البين فقط بالنور الفطرى أن العدم لا يمكن أن يكون موجدا لشىء مهما يكن ، وأن الأكمل لا يمكن أن يكون ناتجا عن الأقل كمالا أو تابعا له[1] ؛ بل لأننا نرى أيضا بهذا النور نفسه أن من المحال أن يكون لدينا فكرة أو صورة لأى شىء مالم يكن فى أنفسنا أو خارج أنفسنا أصل يحوى بالفعل جميع ما تتمثله بتلك الفكره من كمالات . ولكن من حيث إننا نعلم أننا عرضة لكثير من النقص ، وأننا لا نملك هذه الكمالات المطلقة التى تتمثلها ، فيلزمنا أن نستنتج أنها موجودة فى طبيعة مختلفة عن طبيعتنا ، بالغة غاية الكمال ، أى هى الله ، أو على الأقل أنها كانت فى الله من قبل ، وبما أنها لا متناهية فلا بد أنها لا تزال قائمة فيه .

١٩ — فى أننا وإن كنا لا نحيط علما بذات الله وصفاته فما من شىء نعلمه بأوضح مما نعلم كمالاته .

إنى لا أرى هذا الأمر عسيرا على من راضوا أذهانهم على أن تتفكر فى الله ، ومن ألقوا بالهم إلى كمالاته اللامتناهية : فإننا وإن لم نحط بها خبرا — لأن من طبيعة اللامتناهى أن تعجز الأفكار المتناهية عن الإحاطة به — فإننا نتصورها مع ذلك تصورا أوضح وأشد تميزا من تصورنا للأشياء المادية : وذلك

---

(١) ما يسميه ديكارت «الأكمل» هو «فكرة» الموجود الكامل أو فكرة الله . وواضح من هذا أنه يعتبر الفكرة ذاتها ضربا من الوجود ، فليست الفكرة عنده ثمرة من ثمرات الذهن فحسب بل هى حقيقة يستكشفها الذهن ، ومن حيث أن الفكرة هى ذاتها وجود فهى تتطلب علة تفسر وجودها .

لأنها لما كانت أبسط منها ولا يحدها حد ، فإن ما نتصوره منها يكون أقل اختلاطا. ولذلك لم يكن هنالك تفكر هو أشد عونا لنا على تكميل أذهاننا وأعظم قدرا من التفكر فى الله من حيث أن النظر فى موضوع لا حدود لكمالاته يملأ نفوسنا رضى واطمئنانا .

٢٠ — فى أننا لسنا علة أنفسنا ، وإنما الله علتنا . ويترتب على ذلك أن الله موجود .

لكن الناس جميعا لا يلتفتون إلى هذا الأمر الالتفات الواجب ؛ وبما أننا نعلم بما فيه الكفاية كيف حصلنا عن فكرة آلة فيها كثير من الصنعة دون أن نتذكر متى وردت إلينا من الله الفكرة التى لدينا عن الله — لقيام هذه الفكرة فينا على الدوام[1] — فيتعين علينا أن نستعرض الأمر مرة أخرى ، فنتساءل من هو إذن خالق النفس أو الفكر ، ذلك الذى يملك فى ذاته فكرة الكمالات اللامتناهية الموجودة فى الله . فجلى أن من عرف شيئا أكمل من ذاته لم يهب الوجود لذاته ، إذ أنه لو كان يستطيع ذلك لكان يهب ذاته كل كمال وصل إلى علمه . ويترتب على ذلك أنه لا يستطيع البقاء فى الوجود إلا معتمدا على الموجود الحائز بالفعل على جميع هذه الكمالات ، وهو الله[2] .

---

(١) فكرة الكمال إحدى أفكارنا « الفطرية » . (انظر كتابنا « ديكارت » الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٥٧ ص ١٧٠ — ١٧١) .

(٢) قارن قول ديكارت : « وأضفت إلى ذلك أنه بما أنى قد عرفت بعض الكمالات التى ليس لى شىء منها ، فانى لست الكائن الوحيد الذى فى الوجود ... بل يجب بالضرورة أن يكون هناك كائن آخر أكثر كمالا ، أنا تابع له ، ومن لدنه حصلت على كل ما هو لى : لأنى لو كنت وحيدا ومستقلا

١ — فى أن آجالنا فى حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله

ما أظن أن أحدا يساوره الشك فى حقيقة هذا التدليل إذا ما التفت إلى طبيعة الزمان أو أجل الإنسان فى الحياة ذلك لأنه لما كان من طبيعة الزمان أن لا تعتمد أجزاؤه بعضها على بعض ولا يجتمع بعضها مع بعض أبدا ، فليس يلزم من وجودنا الآن أن نكون فى الزمان الذى يليه ، وما لم تكن العلة نفسها التى أوجدتنا مستمرة فى إيجادنا أى حافظة ابقائنا[1] . ومن الميسور أن نعلم أننا لا نملك قوة تكفل لنا الاستمرار فى الوجود أو حفظه علينا لحظة واحدة ، وأن القادر على إبقائنا وحفظ وجودنا خارج ذاته لابد قادر على حفظ بقائه هو ذاته ، وهو خليق أن لا يفتقر إلى من يحفظه ويبقيه ، ذلكم هو الله .

= عن كل ما هو غيرى بحيث كان لى من نفسى كل هذا القليل الذى أشارك الذات الكاملة فيه ، لكنت أستطيع أن أحصل من نفسى للسبب عينه على كل ما هو فوق ذلك مما أعرفه ينقصنى ، وبذلك أكون أنا نفسى غير متناه وأزليا أبديا وغير متغير ، وعالما بكل شىء ، وقادرا على كل شىء ، وقصارى القول أن تكون لى كل الكمالات التى أستطيع أن ألحظ أنها الله » ، « مقال عن المنهج » القسم الرابع ، ترجمة الأستاذ محمود الخضيرى ، القاهرة ١٩٣٠ ص ٦٠ — ٦١) .

(١) يقول ديكارت فى التأمل الثالث : « إن من الأمور الواضحة البينة للغاية عند كل من يمعنون النظر فى طبيعة الزمان ، أن حفظ جوهر ما فى كل لحظات مدته ، يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفعل اللازمتين لاحداثه أو لخلقه من جديد ، إذا لم يكن بعد موجودا » (« التأملات » ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ١٩٥٦ ص ١١٥) .

وواضح هنا أن ديكارت يتصور الزمان منفصلا ومنقسما فى الواقع . =

٢٢ — فى أننا حين نعرف وجود الله على نحو ما أوضحنا ها هنا ، نعرف أيضاً جميع صفاته بقدر ما تستطاع معرفتها بنور الفطرة وحده[1] .

من فضل هذه الطريقة فى إثبات وجود الله أننا نعرف بها ماهيته ، بقدر ما يسمح ما عليه طبيعتنا البشرية من ضعف : لأننا متى تدبرنا الفكرة التى لدينا بالفطرة عنه ، رأينا أنه سرمدى ، وأنه عالم بكل شىء ، وقادر على كل شىء ، ومنبع كل خير وحق ، وخالق الأشياء جميعاً ، وأنه آخر الأمر مالك فى ذاته كل ما يمكن أن تتبين فيه قسطاً من الكمال اللا متناهى ، وبعبارة أخرى لا تشوبه أدنى شائبة من نقص .

٢٣ — فى أن الله غير جسمانى ، وأنه لا يعرف الأشياء بالحواس ، على نحو ما نعرفها ، وأنه ليس مريداً لحصول الخطيئة والإثم .

ذلك لأن فى العالم أشياء هى محدودة وناقصة إلى حد ما ، وإن يكن فيها أيضاً قدر من الكمال ومن الميسور أن ندرك أن من المحال أن يكون فى الله

= وإذا كان الأمر كذلك فالقدرة اللازمة لإبقائنا لابد أن تكون مكافئة للقوة اللازمة لخلقنا فى أى برهة من الزمان — ولا شىء يمكن أن يدوم إلا بخلق متجدد .

ومن المعلوم أن « برجسون » سينقد هذا التصور للزمان . ويرى أن « الديمومة » هى الزمان الحى ، فهى لا تقبل التجزئة ، وما « اللحظات » إلا تجريدات ميتة لا حياة فيها (برجسون : « المعطيات المباشرة للوعى ») .

(١) بنور الفطرة ، أى بنور العقل البشرى وهدايته دون اعتماد على الوحى والتنزيل .

شيء من تلك : فإنه لما كان الامتداد مقوما لطبيعة الجسم ، وكان الممتد ممكن الانقسام إلى أجزاء عديدة ، — وفي هذا دلالة على النقص — فقد لزم أن الله ليس بجسم . ولئن يكن من فضل البشر على الخلق أنهم قادرون على إدراك الأشياء بحواسهم ، إلا أنه لما كانت أحاسيسنا متأثرة بانطباعات تأتي من خارج — وهو أمر ينبىء عن اعتمادنا على غيرنا ، فقد لزم أي نستنتج أيضاً أن الله منزه عن الحواس ، ولكنه إنما يعلم ويريد ، لا كما نعلم نحن ونريد بأفعال مختلفة متميزة[1] ، بل على الدوام بفعل واحد بسيط يعلم ويريد ويعمل كل شيء ، أعنى كل الأشياء الموجودة في الواقع ؛ فإنه لا يريد إثم الخطيئة على الإطلاق ، من حيث أنها ليست إلا سلباً للوجود[2].

٢٤ — في أنه بعد معرفتنا بوجود الله ينبغي ، للانتقال إلى معرفة المخلوقات، أن نتذكر أن أذهاننا متناهية وأن قدرة الله لامتناهية .

وبعد أن عرفنا على هذا النحو أن الله موجود ، وأنه خالق كل ما هو كائن أو ما يمكن أن يكون ، سنتبع قطعاً أفضل منهج يستطاع اصطناعه للكشف عن الحقيقة إذا ما انتقلنا من المعرفة التي لدينا عن طبيعته إلى تفسير الأشياء التي خلقها ، وإذا ما حاولنا أن تستنبط هذا التفسير من المعاني المفطورة في نفوسنا

(١) سنرى فيما بعد أن العلم والإرادة عند ديكارت هما فعلا متميزان من أفعال النفس الإنسانية .

(٢) يرى ديكارت أن الله غير مسئول عن خطأ العباد وخطيئتهم ، لأنهما أمران سلبيان ، أو ضرب من الحرمان : وليس قوامهما فعلا إيجابيا هو شر في ذاته ، بل ينتجان عن استعمال قاصر للحرية الإنسانية (قارن المادتين ٣١ ، ٣٧).

بحيث يتيسر لنا علم كامل، أعنى بحيث نعرف المعلولات عن طريق عللها. ولكن لكي يتيسر لنا أن ننهض بهذه المهمة ونحن أوفر اطمئناناً، يحمل بنا أن نتذكر، كلما أردنا أن نفحص عن طبيعة شيء، أن الله، الذى هو خالقه، لامتناه، وأننا متناهون تناهياً تاماً.

٢٥ — فى أنه يجب علينا أن نؤمن بكل ما أنزله الله، وإن يكن فوق متناوله مداركنا.

فإذا أنعم الله علينا بما كشفه لنا أو لغيرنا من أشياء تجاوز طاقة عقولنا فى مستواها العادى، كأسرار التجسد والتثليث؛ لم يستعص علينا الإيمان بها مع أننا قد لانفهمها فهماً واضحاً: ذلك لأنه لاينبغى أن يقع لدينا موقع الغرابة أن يكون فى طبيعة الله وفى أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا[1].

٢٦ — فى أننا لا ينبغى أن نحاول أن نفهم «اللامتناهى» بل حسبنا أن نسلم بأن كل ما لا نجد فيه حدوداً فهو عندنا «لا محدود»

(١) ربما بدت هذه التصريحات الديكارتية عن أسرار العقيدة المسيحية مجاوزة بعض الشيء لما ينبغى فى كتاب فلسفى وعلمى، يحاول صاحبه أن يبين أن كل ما فى العالم يستطاع تفسيره، دون أسرار، عن طريق القوانين الطبيعية. ولكن ديكارت كان شديد الفزع من رقابة الكنيسة وغضبها: فإنه حين علم بالحكم الذى أصدرته على جاليليو توقف عن نشر كتابه عن «العالم» لما فيه من آراء شبيهة بآراء العالم الطليانى، غير أنى أعتقد مع ذلك أن تدين ديكارت وإخلاصه لعقيدته قد بلغا مقاما لا ترقى إليه الشبهات (أنظر الباب الأول فى كتابنا عن ديكارت).

بذلك لنأى بأنفسنا دائماً عن الخوض فى الجادلات التى تدور حول اللامتناهى فإن مما لا يقبله العقل أن نتصدى ونحن متناهون ، لتحديد شيء عنه ، وكأننا بهذا نفترضه متناهياً إذ نحاول أن نفهمه . ولذلك لانبالى بالرد على من يسألون عما إذا كان نصف الخط اللامتناهى متناهيا كذلك وعما إذا كان العدد اللامتناهى زوجياً أو غير زوجى وما شابه ذلك : فإن الذين يتوهمون أن عقولهم لامتناهية هم وحدهم فيما يبدو الخليقون بأن يفحصوا عن مثل هذه الصعوبات .

أما نحن فإذا رأينا أشياء ولم نلحظ فيها حدوداً على نحو من الأنحاء ، فإننا لا نقطع لذلك بأنها لا متناهية ؛ بل نراها محدودة فحسب[1] . لذلك لما كنا لا نستطيع أن نتخيل امتداداً بالغ العظم إلا ونتصور فى الوقت نفسه إمكان وجود امتداد أعظم منه ، فإننا نقول إن امتداد الأشياء الممكنة لا محدود ومن حيث أنه ليس من المستطاع تقسيم جسم إلى أجزاء بالغة الصغر إلا ويستطاع تقسيم كل واحد من أجزائه إلى أجزاء أخرى أصغر ، فاننا نرى أن الكم يمكن أن ينقسم إلى أجزاء عددها غير محدود .

ومن حيث أننا لا نستطيع أن نتخيل كثرة من النجوم إلا ويستطيع الله أن يخلق أكثر منها ، فإننا نفترض أن عددها لا محدد وكذلك فى سائر الأشياء .

٢٧ — ما الفرق بين اللا محدود واللامتناهى :

ولسنا نقول عن هذه الأشياء إنها « لامتناهية » ، بل هى عندنا أجدر باسم

---

(١) لم تفرق الفلسفة اليونانية بين « اللامتناهى » و « اللامحــــدود » : وكان اليونانيون على العموم مولعين بكل ما هو متناه . أما ديكارت فقد فرق بين المعنيين ، وكانت التفرقة مألوفة فى عهده . وسيقول لنا فى المادة التالية إن الله وحده هو الأحرى بأن يسمى « لامتناهياً » .

« اللا محدودة » ، تخصيصاً لله وحده باسم اللامتناهى : لأننا لا نلحظ حدوداً فى كمالاته ، ولأننا موقنون جداً بأنه من غير الممكن أن يكون لها حدود .

أما الأشياء الأخرى فنحن نعلم أنها ليست فى هذه المرتبة من الكمال المطلق : لأننا وإن نكن نلحظ فيها أحياناً خصائص قد تبدو لنا غير ذات حدود ، فلا يخلو الأمر من أن نعلم أن ذلك راجع إلى نقص عقولنا لا إلى طبيعتها .

٢٨ — فى أنه لاينبغى أن نفحص عن الغاية التى من أجلها صنع الله كل شىء ، بل حسبنا أن نفحص عن الوسيلة التى أراد أن يكون حدوث الشىء بها

وكذلك لاينبغى أن نبحث عن الغايات التى أرادها الله من خلقه للعالم ، وكل بحث عن العلل الغائية سننبذه نبذاً تاماً من فلسفتنا : لأننا لاينبغى أن يبلغ بنا الاعتداد بأنفسنا مبلغاً يجعلنا نعتقد أن الله أراد أن يطلعنا على قراراته . ولكن لما كنا نعده خالق جميع الأشياء ، فإن قصارانا أن نحاول أن نجد ، بملكة الاستدلال التى أودعها فينا ، كيف أن الأشياء التى ندركها بحواسنا قد أمكن إيجادها ؛ وعن طريق صفاته التى أراد أن يكون لنا بها شىء من المعرفة نستوثق من أن كل ما يتهيأ لنا أن ندركه مرة فى وضوح وتميز منتمياً إلى طبيعة هذه الأشياء ، حائز على كمال كونه حقاً[1].

---

(١) إن تصور ديكارت للعالم الفيزيقى باعد بينه وبين البحث عن العلل الغائية أى النظر فى الغايات التى ترمى إليها الظواهر . والامتداد عنده هو ماهية الأجسام ، وكل شىء فى عالم الأجسام يتم بطريقة آلية ، والفيزيقا هندسة أو ميكانيكا .

٢٩ — فى أن الله ليس علة لأفكارنا[1]

وأول صفاته التى يبدو من المستحسن النظر فيها هاهنا هى أنه حق جداً وأنه منبع كل نور، بحيث أنه من غير الممكن أن يضلنا، أى أن يكون علة مباشرة للأخطاء التى نكون عرضة لها والتى نبلوها فى أنفسنا: ذلك أنه وإن تكن البراعة فى القدرة على التضليل تبدو علامة من علامات الذكاء بين الناس، إلا أن إرادة التضليل لا تصدر أبداً إلا عن خبث أو خوف أو ضعف، ومن ثم لا يمكن نسبتها إلى الله.

٣٠ — ويترتب على ذلك أن كل ما نعرفه فى وضوح على أنه حق فهو حق، وهو أمر يخلصنا من الشكوك التى أثرناها فيما تقدم.

وينتج من ذلك أن ملكة المعرفة التى وهبنا الله إياها والتى نسميها بالنور الفطرى لا تدرك قط موضوعاً لا يكون حقاً من حيث هى مدركة له، أعنى من حيث تعرفه فى وضوح وتميز[2]، لأنه كان يحق لنا حينئذ أن نصف الله بالتضليل لو كان وهبنا هذه الملكة منحرفة وعلى نحو يؤدى بنا إلى أن نأخذ الخطأ بدلا من الصواب، حين استعملناها استعمالا حسناً[3]. وهذا الاعتبار وحده

(١) أنظر المادة الخامسة من هذا الكتاب.

(٢) أنظر تعريف الفكرة الواضحة المتميزة فى المادتين ٤٥، ٤٦.

(٣) يقول ديكارت فى ردوده على الاعتراضات الأولى: «متى وقع فى فكرنا أننا تصورنا حقيقة من الحقائق فى وضوح، رأينا أنفسنا ميالين ميلا فطريا إلى التصديق بها».

يخلصنا من ذلك الشك المسرف الذى كنا فيه حين كنا لا نعلم بعد إن كان خالقنا لا يرضيه أن يخلقنا بحيث نضل فى جميع الاشياء التى تبدو لنا واضحة جداً . وهذا الاعتبار يجب أن ينفعنا كذلك فى دفع جميع الأسباب الأخرى التى كانت تدعونا إلى الشك والتى ذكرتها فيما تقدم ؛ وحتى الحقائق الرياضية لن تكون موضع شبهة عندنا ، لأنها بديهية جداً ؛ وإذا أدركنا شيئاً بحواسنا فى يقظتنا أو فى منامنا(١) . فمن الميسور لنا أن نكشف عن الحق ، على شريطة أن نفرق بين ما يكون واضحاً ومتميزاً فى المعرفة التى لدينا عن ذلك الشىء ، وبين ما يكون غامضا ومبهما(٢) . ولاحاجة إلى التوسع فى هذا الموضوع هنا ، لأننى قد تناولته بإفاضة فى تأملاتى الميتافيزيقية ، وما سأورده قريبا سيكون فيه زيادة إيضاح .

---

(١) نرى هنا أن ديكارت قد استطاع أن يتخلص من هذه الصعوبة المتمثلة فى أوهام الأحلام (قارن المادة الرابعة) . وهو الآن مالك لمعيار الحقيقة كشف له الكوجيتو عنه : وهو أن ما يميز بين الفكرة الحقيقية والفكرة الزائفة إنما هو وضوحها وتميزها .

(٢) هنا كل منهج ديكارت : التفرقة فى كل شىء بين ما هو واضح ومتميز وبين ما هو غامض ومبهم ، ثم الاعتقاد بحقيقة ما هو واضح ، والشك فيما هو غامض . ومن الميسور أن نرى الفيزيقيا الديكارتية قد خرجت كلها من هذا المبدأ . والتمثلات الحسيه التى تكون لدينا من الأشياء الخارجية غامضة ومبهمة ولكنها تحل كلها إلى معان واضحة متميزة ، أى إلى أشكال وامتداد وحركات . والامتداد والحركة شيئان واضحان ، ولذلك فهما الشيئان الحقيقيان أو الشيئان الواقعيان فى الأشياء الخارجية . والعالم عبارة عن ميكانيكا « هندسية ، كل شىء فيه يتم ويفسر » بالشكل والحركة » .

٣١ — فى أن أخطاءنا بالنسبة إلى الله ، ليست إلا سلوباً ولكنها بالنسبة إلينا حرمان وعيب[١] .

ولكن من حيث أنه يحدث كثيراً أننا نخطىء أحياناً ، وإن لم يكن الله مضلا[٢] ، فإننا إذا أردنا أن نبحث عن علة أخطائنا وأن نكشف عن مصدرها لكى نصححها ، وجب أن ننتبه إلى أنها لاتعتمد على أذهاننا بقدر اعتمادها على إرادتنا ، وأنها ليست أشياء أو جواهر تحتاج إلى تدخل الله بفعله لإحداثها : فهى بالقياس إليه ليست إلا سلوبا[٣] ، أى أنه لم يعطنا كل ما كان يمكن أن

---

(١) السلب مجرد خلو . أما الحرمان فهو خلو الكائن من صفة تبدو من لوازم طبيعته . ولكن هذه التفرقة لاقيمة لها إلا من وجهة النظر الإنسانية . والحقيقة ان الله وحده هو الحاكم فيما يجب أن يكون للمخلوق من صفات أو لا يكون .

(٢) يقول ديكارت فى التأمل الرابع : « إن من المحال أن يضلنى الله ، إذ أن فى الخداع أو الغش نقصاً . ولئن يكن يبدو أن استطاعة المخادعة من علائم البراعة والقوة ، فلا جرم أن تعد المخادعة دليل على الضعف أو على الخبث ، وهما أمران لايمكن أن يوجدا فى الله » (« التأملات » ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ص ١٢٨).

(٣) يقول ديكارت فى التأمل الرابع : « .. أن الخطأ من حيث هو خطأ ليس شيئاً واقعياً مرده إلى الله ، إنما هو نقص فحسب ؛ فاذا أخطأت لم أكن بحاجة إلى ملكة من عند الله لهذا الغرض خاصة ، وإنما مرجع خطئى هذا إلى أن ما منحنى الله من قوة على تمييز الصواب من الخطا هى عندى قوة متناهية محدودة » (التأملات ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ص ١٢٩).

يعطينا ، وأننا نرى بذلك أنه لم يكن مضطراً إلى أن يعطينا إياه ، في حين أن هذه الأخطاء بالقياس إلينا هي عيوب ونقائص .

٣٢ — في أنه ليس فينا إلا نوعان من الفكر ، وهما ادراك الذهن وفعل الإرادة .

ذلك أن جميع أنماط التفكير التي نلحظها في أنفسنا يمكن ارجاعها الى نمطين عامين : أحدهما الإدراك بالذهن ؛ والآخر التصرف بالإرادة . وعلى ذلك فالإحساس والتخيل بل تصور الأشياء العقلية المحضة ليست الا أنماطاً مختلفة للادراك : ولكن الرغبة والنفور والإثبات والإنكار والشك هي أنماط مختلفة من الإرادة .

٣٣ — في أننا لانخطىء الا حين نحكم على شيء لم يعرف لنا معرفة كافية

حين تدرك شيئاً ما ، دون أن نحكم عليه بأي صورة من الصور ، لا يكون هنالك خطر من وقوعنا في الضلال ، بل اننا حتى لو حكمنا عليه فلن نقع في الخطأ كذلك ، مادما لانمنح تصديقنا الا لما نعرف في وضوح وتميز أنه مفهوم أو متضمن فيما نحكم عليه ؛ ولكن الذي يجعلنا نخطىء عادة هو أننا نحكم غالباً دون أن تتوافر لدينا معرفة دقيقة بما نحكم عليه .

٣٤ — في أن الإرادة لازمة للحكم لزوم الذهن

إني أقر بأننا لانستطيع أن نحكم على شيء مالم يتدخل ذهننا فيه ، لأنه لاعلى

للافتراض أن إرادتنا تتصرف فيما لا يدركه ذهننا على أى نحو من الأنحاء . ولكن من حيث أن الإرادة ضرورية إطلاقاً ، لكى نمنح تصديقنا لما أدركنا في أى درجة من الادراك ، ومن حيث أنه ليس من الضرورى لتكوين أى حكم من الأحكام أن يكون لدينا معرفة تامة كاملة ، فمن هنا يتأتى لنا أننا فى كثير من الأحيان نمنح تصديقنا لأشياء لم تكن معرفتنا بها إلا معرفة مبهمة جداً(١) .

٣٥ — فى أن الارادة أوسع نطاقاً من الذهن ، وأنها لذلك مصدر لأخطائنا .

يضاف إلى ذلك أن إدراك الذهن إنما يتناول الأشياء القليلة المعروضة له ، فمعرفته دائماً محدودة جداً ؛ بينما الارادة على نحو ما ، تبدو لا متناهية ، لأننا لا ندرك شيئاً يمكن أن يكون موضوعاً لارادة أخرى حتى ولو كانت هى إرادة الله الضافية ، إلا ونستطيع إرادتنا أن تمتد إليه : وهذا هو السبب فى أننا نحملها عادة إلى نطاق يجاوز الموضوعات التى نعرفها بوضوح وتميز . فإذا تمادينا بها إلى هذا الحد لم يكن عجيباً أن نقع فى ضلال(١) .

---

(١) يقول ديكارت فى التأمل الرابع : «نظرت حينئذ إلى نفسى نظرة تعمق واستقصاء ، وأخذت أتحرى عن خطئى الذى يدل وحده على أن فىّ نقصاً ، فوجدت أنه يعتمد على اشتراك علتين ، هما قدرتى على المعرفة ، وقدرتى على الاختيار، أو حرية الحكم ، أعنى مالدى من قوة الفهم والارادة معاً » (التأملات ترجمتنا العربية ، ص ١٣٢) .

(١) أنظر التأمل الرابع حيث يقول: «اتضح لى من هذا كله أن ما أقع فيه =

٣٦ — فى أخطاءنا لا يصح نسبتها إلى الله .

ولكن مع أن الله لم يهبنا ذهناً محيطاً بكل شىء ، فلا ينبغى لنا من أجل ذلك أن نعده مسئولا عن أخطائنا ، لأن كل ذهن مخلوق متناه ، ومن طبيعة الذهن المتناهى أن لا يكون تام المعرفة .

٧ — فى أن أعلى مراتب الكمال عند الإنسان هو أنه حر الاختيار ، وهو الأمر الذى يجعله خليقاً بالمدح والذم .

أما الإرادة فلما كانت بطبيعتها رحيبة جداً[1] ، فقد فزنا عن طريقها بميزة

= من خطأ ليس ناشئاً من قوة الارادة ذاتها التى أنعم الله بها على : لأنها رحيبة جداً وكاملة جداً فى نوعها ، ولا من قوة التعقل أو التصور : لأنى كما قلت لا أتصور شيئاً إلا بواسطة هذه القوة التى منحنى الله إياها لهذا الغرض ، فكل ما أتصوره أنما أتصوره بلا شك كما ينبغى ، ولا يمكن أن أكون فى هذا ضالا أو مخدوعا ، وإذن فما منشأ الخطأ عندى ؟ إنه ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقاً ، فلا أبقيها حبيسة فى حدوده ، بل أبسطها أيضاً على الأشـــياء التى لا يحيط بها فهمى . ولما كانت الإرادة من شأنها أن لا تبالى ، فمن أيسر الأمور أن تضل ، وتختار الزلل بدلا من الصواب ، والشر عوضاً عن الخير ، مما يوقعنى فى الخطأ والإثم » (التأملات ترجمتنا العربية ، ص ١٣٥ - ١٣٦) .

(١) يقول ديكارت فى التأمل الرابع : « ولا يصح كذلك أن أشكو بأن الله لم يهبنى حرية اختيار أو إرادة ذات حظ كاف من الرحابة والكمال فالواقع أن تجارب وجدانى تشهد بأن لى إرادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود . ومما يبدو لى هنا جديراً بالملاحظة أنه ما من قوة أخرى من قوى نفسى =

عظيمة وهى أن تتصرف بحرية بحيث نكون مستقلين بأفعالنا استقلالا يجعلنا جديرين بالثناء إذا أحسنا التصرف ؛ فكما أن المرء حين يرى الماكينات تتحرك على صور كثيرة مختلفة وتدور على أفضل ما يمكن من الدوران، لايوجه إليها الثناء لأنها إنما تقوم بهذه الحركات عن طريق ما وضع فيها من لوالب ، فى حين يوجه الثناء إلى الصانع الذى صنع هذه الماكينات لما لديه من قدرة وإرادة استطاع بهما أن يبرع فى تركيبها ، كذلك شأننا إذا اخترنا ما هو حق بعد تمييزه من الباطل بفعل إرادتنا نكون أكثر استحقاقاً للثناء مما لو كنا مجبرين ومرغمين على التصرف ، متأثرين بمبدأ غريب عنا .

٣٨ — فى أن أخطاءنا هى عيوب فى تصرفنا لا فى طبيعتنا ، وأن أخطاء الناس يمكن فى أكثر الأحيان أن تنسب إلى الفاعلين الآخرين لا إلى الله .

إن من أحق الأمور أننا كلما أخطأنا يكون هناك عيب فى تصرفنا أو فى استعمال حريتنا . ولكن هذا لايعنى أن هناك عيباً فى طبيعتنا ، لأنها

= مهما تبلغ من كمال وعظمة، إلا وأتبين أنه كان من الممكن أن تكون أكمل وأعظم مما هى . فإذا نظرت مثلا إلى ما لدى من قوة التصور وجدت أن نطاقها ضيق محدود جداً ، وتمثلت فى الوقت نفسه فكرة أخرى أوسع منها كثيرا بل غير متناهية ولا محدودة . وكونى أرى أنه بمقدورى أن أتمثل هذه الفكرة يجعلنى أتبين فى غير عناء أنها صفة من الصفات التى اختصت بها الذات الإلهية (طبيعة الله) أما الإرادة أو حرية الاختيار فقد خبرتها فى نفسى فوجدتها كبيرة للغاية ؛ بحيث لا أتصور غيرها أوسع وأرحب منها . ولما كانت إرادتى بمثل هذه القوة فهى على وجه الخصوص الأمر الذى يجعلنى أحكم أنى على صورة الله ومثاله » (التأملات، ترجمتنا العربية ص ١٢٣ — ١٢٤ .

هى بعينها دائماً سواء كانت أحكامنا صحيحة أو فاسدة[1] . وإذا كان فى مقدور الله أن يهبنا معرفة واسعة تبعد بنا عن الوقوع فى الخطأ ، إلا أنه لاحق لنا أن نشكو منه لذلك : لأنه سبحانه ذو سلطان على الكون مطلق حر ، فلا يسأل عما يفعل ، بخلاف البشر إذ جعل لبعضهم سلطاناً على من دونهم ليمنعوهم من فعل الشر ، فمن استطاع منهم أن يعرف الشر ولم يمنعه كان ملوماً ومشاركاً فى الإثم . ولذلك ينبغى أن نحمد الله على ما أنعم به علينا ، وينبغى أن لا نشكو من أنه لم يعطنا ما ينقصنا ، وكان فى قدرته أن يهبه لنا .

٣٩ — فى أن حرية إرادتنا لا تعرف بالدليل ، وإنما تعرف بتجربتنا لها .

وبديهى جدا أن لنا إرادة حرة توافق أو لا توافق كما يحلو لها . وهذا يمكن

(١) أنظر التأمل الرابع حيث يقول صاحبه : « وفى هذا الاستعمال السيء لحرية الاختيار يقع الحرمان الذى هو قوام صورة الخطأ . أقول إن الحرمان يقع فى الفعل من حيث أنه صادر منى ؛ ولكنه غير موجود فى القوة التى أنعم الله بها علىّ ، ولا فى الفعل من حيث أنه يتوقف عليه فلا ريب أنه ليس لدىّ من داع للشكوى من أنّ الله لم يهبنى ذكاء أوفى أو نوراً فطرياً أكمل مما وهبنى . مادام من طبيعة الذهن المتناهى أن لا يكون محيطاً بأشياء كثيرة ، ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهيا ولكن الخليق بى من كل وجه أن أشكره تعالى على نعمائه إذ رزقنى كل ما اتصفت به من كمالات يسيرة دون أن يكون لى عليه فضل : وينبغى أن أباعد بين نفسى وبين أن أتوهم أنه ظلمنى ، فانتزع منى أو منع عنى الكمالات الأخرى التى لم ينعم بها علىّ » (التأملات ، ترجمتنا العربية ص ١٢٧ — ١٢٨) .

أن يعد من أكثر المعانى المفطورة شيوعاً ؛ وقد رأينا فيما تقدم دليلا على ذلك واضحاً جداً : لأننا حين كنا نشك فى كل شىء بل حين ذهبنا إلى افتراض أن خالقنا استعمل قدرته لإضلالنا من جميع الوجوه ، أدركنا فى أنفسنا من حرية بلغ فى عظمها أن استطعنا أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بما لم نكن نعرفه بعد معرفة كاملة(1). غير أن ما أدركناه إدركا متميزاً ولم نكن نستطيع أن نشك فيه إبان تعليقنا للحكم حينذاك ، كان يقينه مساوياً ليقين أى شىء آخر تيسر لنا أن نعرفه من قبل .

٤٠ — فى أننا نعلم أيضاً بعلم يقينى جداً أن الله قدّر الأشياء جميعاً تقديراً سابقاً على حصولها .

ولكن بما أن ما قد علمناه عن الله من قبل يؤكد لنا أن قدرته قد بلغت من العظمة مبلغاً يجعلنا من الآثمين لو خطر لنا أنه كان بمقدورنا أن نعمل شيئاً لم يقدره من قبل فمن الميسور أن نتورط فى صعوبات عويصة جداً لو أردنا أن نوفق بين حرية إرادتنا وبين أوامر الله ، وحاولنا أن نفهم هاتين الحقيقتين ، وكأن عقولنا تستطيع أن تتناول حرية إختيارنا وتقدير العناية الأزلية فتحيط بهما إحاطة(2).

---

(١) يقول ديكارت فى بعض رسائله : « إنك محق فى قولك : إننا واثقون من حرية اختيارنا وثوقنا من أى معنى فطرى شائع . فإن هذا المعنى واحد منها حقاً » .

(٢) أنظر كتابنا « ديكارت » الطبعة الرابعة ١٩٥٧ ص ١٩٢ وما بعدها ، وقارن ما يقول ديكارت بما قاله الإسلاميون (« الإيجى : « المواقف ») .

٤١ — كيف يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين سبق التقدير الإلهي .

فى حين أننا لن نجد عناء فى التخلص من تلك الصعوبات إذا التفتنا إلى أن فكرنا متناه ، وأن قدرة الله الشاملة — تلك القدرة التى علم بها كل ما هو كائن أو ما يمكن أن يكون بل أراده منذ الأزل — هى قدرة لامتناهية . والحاصل أننا نملك من العقل ما يكفى لأن نعرف بوضوح وتميز أن تلك القدرة فى الله ؛ وليس لدينا منه ما يكفى لأن نفهم مدى تلك القدرة إلى الحد الذى نعلم معه كيف تأذن بأن تكون أفعالنا بتمامها حرة غير مقيدة . وأننا من جهة أخرى لواثقون من الحرية وعدم التقيد القائمين فينا بحيث لانعرف شيئاً بوضوح أكثر مما نعرفها ولذلك لاينبغى أن تكون قدرة الله الكاملة مانعة لنا من هذا الاعتقاد : فإن من الخطأ أن نشك فيما ندركه « جوانياً » ونعلم بالتجربة وجوده فى أنفسنا لأننا لانفهم شيئاً آخر نعلم أنه ممتنع على الفهم بطبيعته .

٤٢ — كيف أننا وإن لم نكن نريد قط أن نخطىء إنما نخطىء مع ذلك بإرادتنا .

ولكن بما أننا نعلم أن الخطأ متوقف على إرادتنا ، وأن أحداً لا يريد أن يخطىء فقد يعجب المرء لوقوع الخطأ فى أحكامنا . ولكن يحسن أن نلاحظ أن هنالك فرقا بين أن يريد المرء أن يخطىء وبين أن يريد التصديق على آراء هى العلة فى أننا نخطىء أحيانا : ذلك أنه وإن لم يكن يوجد أحد يريد أن يخطىء عمدا ، فإنه ربما لايوجد واحد إلا ويريد أن يصدق على أشياء لا يعرفها معرفة متميزة ؛ بل كثيرا ما يحدث أن الرغبة فى معرفة الحقيقة هى التى تفوت على من لايعلمون الترتيب الواجب التزامه للبحث عنها أن يهتدوا إليها ، وتجعلهم يخطئون

لأنها تدفعهم إلى التعجل فى أحكامهم ، وإلى أخذ الأشياء التى ليس لديهم عنها معرفة كافية ظانين أنها حقائق(١) .

٤٣ – فى أننا نخطىء إذا ما التزمنا أن لا نحكم إلا على أشياء ندركها إدراكا واضحا متميزاً .

ولكن الأمر المستيقن أننا لن نأخذ الخطأ بدلا من الصواب قط ، ما دمنا لا نحكم إلا على ما ندركه فى وضوح وتميز . فمن حيث أن الله ليس مضلا ، فملكة المعرفة التى وهبنا الله لا يمكن أن تخطىء ، وكذلك ملكة الإرادة ، حين لا تتعدى بها مجال الأشياء التى نعرفها . وهذه الحقيقة وإن لم يتيسر إقامة الدليل عليها ، فإن نفوسنا ميالة بالفطرة إلى التصديق على الأشياء التى ندركها إدراكا جليا وإلى الشعور باستحالة الشك فى حقيقتها .

٤٤ – فى أننا لا نستطيع إلا أن نحكم حكما فاسداً على ما لا ندركه إدراكا واضحا ، وإن تصادف أن كان حكمنا صحيحا ، وكثيراً ما تكون ذاكرتنا سببا فى ضلالنا .

ومن الأمور اليقينية جداً أننا كلما صدقنا على رأى لا نعرفه معرفة دقيقة ، فإما أننا نخطىء ، وإما أننا نهتدى إلى الحقيقة بمحض المصادفة فلا نكون مستوثقين منها ولا نعلم عن يقين أننا غير مخطئين . وإنى أقر أنه يندر أن نحكم

---

(١) أننا قد نرغب رغبة صادقة فى معرفة الحقيقة ، ولكننا نقع فى الضلال أحيانا : وفى هذا دلالة على أن الإرادة الطيبة وحدها لا تكفى ، وأن المنهج السليم أمر فى غاية الأهمية .

على شيء ونحن نلاحظ أننا نعرفه معرفة متميزة بالقدر الكافى ؛ لأن العقل يمل علينا أننا لاينبغى أن نحكم أبداً إلا على ما نعرفه معرفة متميزة قبل حكمنا عليه . ولكننا كثيراً ما نخطىء لأننا نفترض أننا قد عرفنا من قبل أشياء كثيرة وأننا ما نكاد نتذكرها حتى نمنحها تصديقنا وكأننا اختبرناها اختبارا كافيا مع أنه لم يكن لدينا عنها فى الواقع معرفة صحيحة .

٤٥ ــ ما هو الإدراك الواضح المتميز .

بل إن من الناس من لم يدركوا فى حياتهم كلها شيئا كما ينبغى أن يدركوه ليحكموا عليه حكما يقينيا صحيحا : لأن المعرفة لابد أن تكون واضحة ومتميزة معا . والمعرفة الواضحة عندى هى المعرفة الحاضرة الجالية أمام ذهن منتبه ؛ وعلى ذلك نقول إننا نرى الموضوعات بوضوح حين تكون ماثلة أمام أبصارنا ، فتؤثر عليها تأثيرا قويا وتجعلها مستعدة لرؤيتها . والمعرفة المتميزة هى المعرفة التى بلغ من دقتها واختلافها عن كل ما عداها أنها لا تحتوى فى ذاتها إلا مايبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغى(١) .

٤٦ ــ فى أن الإدراك يمكن أن يكون واضحا ، دون أن يكون متميزاً ؛ ولكن العكس ليس صحيحا .

ولنضرب لذلك مثل الشخص الذى يحس ألما شديداً :

---

(١) « ينظر فيها كما ينبغى » أى ينظر فيها بعناية . إن من الميسور أن نلاحظ هنا المنزلة الممتازة التى جعلها ديكارت للنظر المنهجى المنظم الذى تعمد إليه « الأذهان المنتبهة » فى سعيها إلى الحقيقة : وها هنا سمة من سمات « الجوانية » الأصيلة فى فلسفة ديكارت .

إن معرفته هذا الألم معرفة واضحة بالقياس إليه ، وليست من أجل ذلك متميزة دائما ، لأنها يخلط بينها عادة وبين الحكم الخاطىء الذى يطلقه على طبيعة ما يظنه موضع الألم الذى يحسبه شبيها بالألم الذى هو فى فكره ، مع أنه فى الواقع لا يدرك بوضوح إلا الشعور أو الفكر المبهم الموجود فى نفسه[1] . فالمعرفة يمكن أن تكون أحيانا واضحة دون أن تكون متميزة ولكنها لا يمكن إطلاقا أن تكون متميزة دون أن تكون بهذا واضحة .

٤٧ — فى أننا لكى نطرح الأوهام والأحكام المبتسرة التى كسبناها فى طفولتنا يجب أن تنظر فى كل فكرة من أفكارنا الأولى لنتبين ما هو واضح منها .

فى أيام طفولتنا رانت على عقولنا من الجسم غشاوة ، فلم تكن تعرف شيئاً معرفة متميزة وإن كانت تدرك أشياء كثيرة إدراكا فيه بعض الوضوح . ولكن من حيث أننا حتى فى ذلك الحين لم نكن نخلو من أن نفكر فى الأمور التى كانت تعرض لنا ونحكم عليها أحكاماً يشوبها التهور ، فقد ملأنا ذاكرتنا بأوهام وأحكام مبتسرة كثيرة ربما لم نحاول أبداً أن نتخلص منها ، وإن يكن من المستيقن جداً أننا لا نستطيع أن نمحصها بغير العقل تمحيصا دقيقا . ولكن لكى يتيسر لنا الآن أن نتخلص منها دون عناء كبير ، سأعدد هنا جميع المعانى البسيطة التى تتألف منها خواطرنا . وسأميز بين كل ما هو واضح فى كل واحد منها وما هو غامض أو ما يمكن أن نخطىء فيه .

(١) « المبهم » يقابل « المتميز » ولا يقابل « الواضح » : فقد ندرك بوضوح فكراً مبهما .

٤٨ — فى أن كل موضوعات معرفتنا ننظر إليها إما على أنها أشياء أو حقائق ؛ إحصاء الأشياء .

أميز فى كل ما تتناوله معرفتنا ضربين : الأول يحتوى على جميع الأشياء التى ليست شيئا خارج فكرنا . أما الضرب الأول فيتناول المعانى العامة التى تنطبق على جميع أنواع الأشياء كالمعانى التى لدينا عن الجوهر ، والمدة والترتيب ، والعدد ، وربما أيضا بعض معانى أخرى . ثم لدينا أيضا معان أخص تصلح للتمييز بينها . والتمييز الأكبر الذى ألحظه بين جميع الأشياء المخلوقة هو أن بعضها عقلية ، أى جواهر عاقلة ، أو خواص لهذه الجواهر ؛ والأخرى جسمانية أى هى أجسام أو خواص للجسم . ولذلك فالذهن والإرادة هى من شأن الجوهر المفكر، والعظم أو الامتداد طولا وعرضاً وعمقاً ، والشكل والحركة ووضع الأجزاء وما لها من استعداد للانقسام وغير هذه الخواص متعلقة بالجسم . وفضلا عن ذلك هنالك أشياء نبلوها فى أنفسنا ولا يمكن أن تنسب إلى النفس وحدها ولا إلى الجسم وحده بل إلى الاتحاد الوثيق بينهما على نحو ما سأشرحه بعد قليل : ومن قبيل هذه الأشياء شهية الشرب والأكل إلخ ، وكذلك انفعالات النفس وخوالجها التى لا تعتمد على الفكر وحده ، مثل الانفعال عند الغضب والابتهاج والحزن والحب إلخ ، وكذلك المشاعر كالألم والدغدغة والضوء والألوان والأصوات والروائح والطعوم والحرارة والصلابة وجميع الصفات التى لا تقع تحت حاسة اللمس .

٤٩ — فى أن الحقائق لا يمكن تعدادها ، وأنه لا حاجة إلى ذلك .

لقد أحصيت كل ما نعرفه من قبيل الأشياء . وقد بقى على أن أتحدث عما نعرفه من قبيل الحقائق : فمثلا حين نرى أنه لا يمكن إيجاد شىء من العدم لا نعتقد أن

هذه القضية شيء له وجود في الخارج أو خاصية لشيء، ولكننا نأخذها حقيقة أبدية قائمة في فكرنا، ونسميها معنى شائعاً بين الناس أو مبدأ بديهيا . وإذا قلنا إن من المحال أن يكون الشيء ولا يكون في وقت واحد، وأن ما كان لا يمكن ألا يكون قد كان، وأن من يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر، وقضايا أخرى كثيرة من هذا القبيل، كانت هذه حقائق فحسب وليست أشياء موجودة خارج فكرنا . وقد بلغت هذه الحقائق حداً جعل من العسير تعدادها : ولكن هذا التعداد ليس بضروري، لأننا لا نخلو من أن نعرفها حين تعرض الفرصة للتفكير فيها وحين لا يكون لدينا من الأوهام ما يعمي أبصارنا عنها[1].

> ٥٠ — في أن هذه الحقائق جميعاً يمكن أن تدرك بوضوح ولكن إدراكها ليس ميسوراً لجميع الناس بسبب ما يغشى عقولهم من أوهام شائعة وأحكام مبتسرة .

أ . الحقائق التي تسمى معاني شائعة فمن المستيقن أنها يمكن معرفتها لدى الكثيرين بغاية الوضوح المتميز، لأنها إن لم تكن كذلك لما استحقت أن تسمى بهذا الاسم، ولكن من الحق أيضاً أن منها ما تستحق هذا الإسم في نظر البعض الآخر، لأنها ليست لديهم بديهية بداهة كافية . وليس معنى هذا أني أعتقد أن ملكة المعرفة الموجودة عند بعض الناس هي أبعد مدى مما هي عليه عند جميعهم . ولكني أريد أن أقول بأن هنالك أشخاصا قد طبعوا في معتقداتهم منذ زمن طويل آراء مخالفة لبعض هذه الحقائق،

---

(١) تتجلى هنا إحدى سمات « الجوانية في الفلسفة الديكارتية : لا يريد ديكارت أن يحصي الحقائق، لأن كل إنسان يستطيع استكشافها بنفسه مادام منتبها واعيا منهجيا، ولأن خصوبة الحقائق لا تكون في حفظها وتجميدها ، بل في معاناتها والانفعال بها ، وكل فكرة « جاهزة » منقولة فهي هامدة لا حياة فيها .

فكانت ما نعا لهم من أن يدركوها وإن تكن جلية جدا لدى من لم يشغلوا أنفسهم على ذلك النحو .(١) .

٥١ — فى ماهية الجوهر ، وفى أنه اسم لا يمكن نسبته إلى الله وإلى المخلوقات بمعنى واحد .

أما الأشياء التى نرى لها شيئاً من الوجود فنحتاج إلى بحثها ها هنا واحداً بعد الآخر ، لكى نميز ما هو غامض مما هو بديهى فى الفكرة التى لدينا عن كل منها إننا حين نتصور الجوهر إنما نتصوره موجوداً غير مفتقر إلا إلى ذاته فى وجوده . وقد يكون فى تفسير قولنا : «غير مفتقر إلا إلى ذاته» بعض الغموض؛ لأن الأصح أن يقال إنه لا أحد سوى الله يكون هذا شأنه ، وما من شىء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة واحدة إلا وقدرة الله تسنده وتحفظه (١) . ولذلك صح

(١) ويقول ديكارت فى بداية «المقال عن المنهج» : «العقل هو أحسن الأشياء توزعا بين الناس بالتساوى ، إذ يعتقد كل فرد أنه أوتى منه الكفاية ، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شىء غيره ، ليس من عادتهم الرغبة فى الزيادة لما لديهم منه . وليس براجح أن يخطىء الجميع فى ذلك ، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة فى الحكم وتمييز الحق من الباطل ، وهى فى الحقيقة التى تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالفطرة . وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا فى طرق مختلفة ، ولا ينظر كل منا فى نفس ما ينظر فيه الآخر : » («المقال عن المنهج» ترجمة الأستاذ محمود الخضيرى ص ٣ — ٤)

(٢) أنظر المادة ٢١ من هذا الكتاب .

للمدرسيين أن يقولوا إن لفظ « الجوهر » لا يدل على معنى واحد بالقيا ر إلى الله وإلى المخلوقات ، أى أن اللفظ ليس له معنى يمكن تصوره تصوراً متميزاً ويكون دالا عليه وعليها دلالة واحدة ولكن من حيث أن بعض الأشياء المخلوقة لا يمكن بطبيعتها أن توجد إلا بواسطة البعض الآخر ، فإننا نميزها من الأشياء التى لا تحتاج إلا إلى عون عادى من الله[1] ، فنسمى هذه « جواهر » ونسمى تلك « صفات » أو « خواص » لهذه الجواهر .

٥٢ - فى أن لفظ الجوهر يمكن نسبته إلى النفس وإلى الجسم بمعنى واحد ، وكيف يعرف الجوهر نفسه .

والفكرة التى تكون لدينا عن الجوهر المخلوق تنطبق على الجواهر اللامادية انطباقها على الجواهر المادية أو الجسمانية لأنه لا يلزمنا لكى نفهم أنها جواهر إلا أن ندرك أنها يمكن أن توجد دون اعتماد على أى شىء مخلوق . ولكن حين نكون بسبيل أن نعرف هل أحد هذه الجواهر موجود حقاً ، أعنى هل هو موجود الآن فى العالم ، لا يكفى لإدراكه أن يكون شيئاً غير معتمد على غيره لأن الوجود المتقوم بذاته لا تنكشف معرفته لنا ، بل إن من الميسور لنا أن نهتدى إلى الجوهر ذاته من أى صفة من صفاته نستطيع أن نلحظها فيه . وما من صفة منها إلا وتكون كافية لتحقق الإدراك إذ أن من المعانى الشائعة لدى الناس جميعا أن العدم لا يمكن أن تكون له محمولات ولا خواص أو صفات . ولذلك نكون محقين إذا أدركنا صفة من الصفات قائمة ، فاستنتجنا أنها صفة لجوهر ما وأن هذه الجوهر موجود .

---

(١) هو الفعل الذى به يحفظ الله العالم وفقا لقوانينه وسننه ؛ بخلاف الفعل الخارق للعادة كالمعجزات لأن فيه خروجا على سنن الطبيعة .

٥٣ — فى أن كل جوهر له صفة أولى ، وأن صفة النفس هى الفكر . كما أن الامتداد صفة الجسم .

ولكن مع أن كل صفة تكفى لتعريفنا بالجوهر إلا أن فى كل جوهر صفة تقوّم طبيعته وماهيته وتعتمد عليها جميع الصفات الأخرى ؛ وأعنى بذلك أن الامتداد فى الطول والعرض والعمق هو المقوم لطبيعة الجوهر الجسمانى ، وأن الفكر هو المقوم لطبيعة الجوهر الذى يفكر : لأن كل ما يستطاع نسبته إلى الجسم يفترض وجود الامتداد من قبل ، ولا يعدو أن يكون اعتماداً على ما هو ممتد (١) وكذلك جميع الخواص التى نجدها فى الشىء الذى يفكر ليست إلا أنحاء مختلفة من الفكر . وعلى ذلك فنحن مثلا لا نستطيع أن نتصور شكلا ما لم يكن فى شىء ممتد ، ولا حركة إلا فى فضاء هو ممتد: وكذلك الخيال والشعور والإرادة تعتمد على الشىء المفكر بحيث لا نستطيع أن نتصورها بدونه . ولكننا بالعكس نستطيع أن نتصور الامتداد دون شكل أو دون حركة ، ونتصور الشىء الذى يفكر دون خيال أو شعور .

٥٤ — كيف نستطيع الحصول على أفكار متميزة عن الجوهر المفكر ، وعن الجوهر الجسمانى ، وعن الله .

فى استطاعتنا إذن أن نحصل على معنيين أو فكرتين واضحتين ومتميزتين ، إحداهما فكرة جوهر مخلوق يفكر ، والأخرى فكرة جوهر ممتد ، على شرط

---

(١) قارن هذا بما قاله ديكارت فى التأمل الثانى فى المثل المشهور عن قطعة الشمع (« التأملات » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ص ٧٧ — ٧٩) .

أن نحرص كل الحرص على أن نفصل بين جميع صفات الفكر وبين صفات الامتداد ، فنستطيع أن نحصل أيضا على فكرة واضحة متميزة عن جوهر غير مخلوق يفكر ومستقل عما عداه ، أعنى عن الله ، على شرط أن لانظن أن هذه الفكرة تمثل لنا كل ما هو فيه[1] ، وأن لا نخلط شيئا بوهم من أوهام أذهاننا بل أن ننتبه إلى ما هو مفهوم حقا فى المعنى المتميز الذى نعرف أنه يخص طبيعة موجود كامل كمالا مطلقا : لأنه ما من واحد يستطيع أن ينكر أن هذه الفكرة عن الله موجودة فينا ، إذا لم يرد أن يعتقد بلا مسوغ أن الذهن الإنسانى لا يستطيع الحصول على أى معرفة لله .

٥٥ - كيف نستطيع أيضا أن نحصل على أفكار متميزة عن المدة والترتيب والعدد .

ويمكن أن يكون لدينا تصورات متميزة جدا عن المدة والترتيب والعدد إذا كنا لا نخلط فى فكرتنا عنها ما هو خاص بفكرة الجوهر ، ونقتصر على أن نرى أن مدة كل شىء إنما هى حال أو نحو من الأنحاء تنظر منه إلى ذلك الشىء من حيث أنه مستمر فى الوجود ؛ وكذلك الترتيب والعدد لا يختلفان فى الواقع عن الأشياء المرتبة والمعدودة وإنما هما وجوه مختلفة لاعتبارنا هذه الأشياء .

٥٦ — ما هى الكيفيات والصفات والوجوه والأحوال .

حين أتحدث هنا عن الوجوه أو الأحوال ، لا أعنى شيئا سوى ما سميته فى موضع آخر بالصفات أو الكيفيات . ولكنى حين أجعل فى الاعتبار أن الجوهر

(١) لدينا عن الله فكرة واضحة ومتميزة ، ولكنها ليست فكرة تامة

متأثر ومتغير بها استعمل لفظ «الأحوال» أو «الوجوه» وحين يكون هذا التأثير أو التغير داعياً إلى تسمية الجوهر جوهراً ، أطلق اسم الكيفيات على الوجوه المختلفة التي تجعله خليقاً بهذا الاسم . وأخيراً حين أرى بوجه عام أن هذه الأحوال أو الكيفيات قائمة فى الجوهر ، دون أن أنظر إليها إلا باعتبارها متعلقات لذلك الجوهر ، حينئذ نسميها صفات . ومن حيث أنه لا ينبغى أن أتصور فى الله أى اختلاف أو تغير فإنى لا أقول بأن فيه أحوالا أو كيفيات بل فيه صفات وحتى فى الأشياء المخلوقة أطلق لفظ الصفات للأحوال أو الكيفيات على ما يكون فيها دائماً على نحو بعينه . مثل الوجود والمدة فى الشيء الموجود والذى يبقى فى الزمان .

٥٧ — فى أن بعض الصفات موجودة فى الأشياء التى توصف بها، وفى أن بعضها موجودة فى الفكر فقط .

وهذه الكيفيات أو الصفات منها ماهى موجودة فى الأشياء ذاتها ومنها مالا وجود له إلا فى فكرنا : فمثلا الزمان الذى نميزه عن المدة بالمعنى العام — ذلك الزمان الذى نقول عنه إنه عدد الحركة — ليس إلا نحواً من الأنحاء التى تتعقل المدة عليها ، لأننا لانتصور أن مدة الأشياء المتحركة هى شىء آخر غير مدة الأشياء غير المتحركة ، وذلك واضح من أنه إذا تحرك جسمان ساعة من الزمان وتحرك أحدهما حركة سريعة والآخر حركة بطيئة فإننا لا نحسب فى أحدهما زماناً أكثر مما فى الآخر وإن كنا نفترض فى أحد الجسمين حركة أكثر مما فى الآخر . ولكن لكى نفهم مدة جميع الأشياء بمقياس واحد ، نستعمل عادة مدة بعض الحركات المطردة التى هى الأيام والأعوام ، ونسميها بالزمان ، بعد أن نكون قد قارناها بعضها ببعض ، وإن يكن ما نسميه زمانا ليس فى الواقع شيئاً ، خارج المدة الحقيقية للأشياء ، سوى وجه من وجوه الفكر .

٥٨ — فى أن الأعداد ، والكليات ، إنما وجودها فى فكرنا .

وكذلك العدد الذى ننظر فيه بوجه عام ، دون تفكير فى أى شيء آخر مخلوق ليس له وجود خارج فكرنا ، كما لا وجود فى الخارج لجميع تلك الأفكار العامة الأخرى التى يسميها « المدرسيون » باسم الأمور الكلية أو « الكليات »(١) .

٥٩ — ماهى الكليات ؟

الكليات هى الأفكار التى تقوم فى أذهاننا حين نستعمل فكرة واحدة نعقل بها أشياء كثيرة جزئية بينها علاقة معينة . وحين نحيط بجميع الأشياء التى تمثلها لنا هذه الفكرة تحت اسم واحد ، يكون هذا الاسم كليا كذلك ، فمثلا حين نرى حجرين ، ونلاحظ فقط أن هنالك حجرين دون تفكير منا فى طبيعتهما ، حينئذ نكون فى أنفسنا فكرة عدد معين نسميه عدد الاثنين . فإذا رأينا بعد ذلك عصفورين أوشجرتين ، ولاحظنا — دون تفكير فى طبيعتهما — أن هنالك اثنين ، عدنا إلى نفس الفكرة التى ذكرناها من قبل وجعلناها كلية . وكذلك نعطى هذا العدد نفس الاسم الكلى وهو العدد اثنين . وكذلك حين نلاحظ شكلا ذا ثلاثة أضلاع نكون قد تمثلنا فكرة معينة نسميها فكرة المثلث ونستخدمها بعد ذلك على العموم لجميع الأشكال التى ليس لها إلا ثلاثة أضلاع . ولكنا حين نلاحظ بوجه أخص أن الأشكال ذات الأضلاع الثلاثة منها ما هو قائم الزاوية ومنها ما ليس كذلك ، نكون فى أنفسنا فكرة كلية عن المثلث القائم الزاوية ،

(١) الكليات هى الأفكار أو المعانى العامة التى تصدق على الأنواع والأفراد الكثيرة . وقد احتدم النزاع فى القرون الوسطى بين العلماء حول هذه الكليات ، هل هى موجودة « فى الأعيان » ؟ أم أن وجودها « فى الأذهان » فقط ؟ .

فإذا ارتبطت بالفكرة السابقة التى هى أعم وأشمل أمكن أن تسمى « نوعا » وتكون الزاوية القائمة هى « الفصل » الكلى الذى يميز المثلثات القائمة الزوايا من غيرها من المثلثات الأخرى ثم إذا لاحظنا أن المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية يساوى مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين وأن هذه الخاصية إنما تلائم هذا النوع من المثلثات ، استطعنا أن نسميها الخاصة الكلية للمثلثات القائمة الزوايا . وأخيرا إذا فرضنا أن هذه المثلثات القائمة الزاوية منها ما يتحرك ومنها ما لايتحرك اعتبرنا ذلك « عرضا » كليا فى هذه المثلثات . وهكذا جرت العادة بأن تقسم الكليات خمسة أقسام : الجنس ، والنوع ، والفصل والخاصة ، والعرض[1].

٦٠ — فى التمييز الواقعى .

أما العود الذى نلاحظه فى الأشياء ذاتها فيأتى من التمييز الواقع بينها . غير أن التمييز على ثلاثة ضروب الأول التمييز الواقعى ، والثانى من حيث الحال ، والثالث التمييز العقلى ، أى الذى يكون من عمل الذهن .

والتمييز الواقعى يوجد فى الحقيقة بين جوهرين أو أكثر لأننا نستطيع أن نستنتج تميز جوهرين أحدهما من الآخر : لأننا مستوثقون بمقتضى ما نعرفه عن الله من أنه قادر على أن يحقق كل ما لدينا عنه فكرة واضحة ومتميزة . لذلك نستطيع أن نستخلص من أن لدينا الآن مثلا فكرة جوهر ممتد أو جسمانى ، وإن كنا لا نعرف بعد على وجه اليقين إذا كان شىء كهذا موجوداً الآن فى العالم ، غير أنه ما دامت لدينا فكرة عنه ، فإننا نستطيع أن نستخلص أن من الممكن

---

(١) ذكر ديكارت هنا مصطلحات الفلسفة « المدرسية » ولكنه قلما يستعملها فى فلسفته .

وجوده ، وأنه متى كان موجوداً فإن جزءاً معينا منه نستطيع أن نحدده بالفكر يجب أن يكون متميزاً بالفعل عن أجزائه . وكذلك لأن كل واحد منا يدرك فى ذاته أنه يفكر ، وأنه يستطيع وهو يفكر أن يبعد عن ذاته أو عن نفسه كل جوهر مفكر أو ممتد ، نستطيع أن نستخلص أيضا أن كل واحد منا إذا نظر إليه من هذه الجهة كان متميزاً تمييزا واقعيا من كل جوهر آخر مفكر ، ومن كل جوهر جسمانى . ومع أننا نفترض أن الله قد جمع بين جسم ونفس جمعا يستحيل معه أن يتحدا اتحادا أوثق لجعل من ذلك كلا مؤلفا ، فالجوهران يظلان متميزين تميزا حقيقيا على الرغم من هذا الاتحاد ، لأنه مهما جعل بينهما من وشائج لم يكن فى وسعه أن يخلى ذاته مما يملك من قوة الفصل بينهما أو حفظ أحدهما بمعزل عن الآخر . والأشياء التى يقدر الله على الفصل بينها أو حفظها منفصلة هى متميزة فى الواقع .

٦١ — فى التمييز من حيث الحال .

التمييز من حيث الحال على ضربين : أحدهما بين التى سميناها وجها والجوهر الذى تعتمد الحال عليه وتجعله متنوعا ، والثانى بين وجهين لجوهر واحد . والأول يمكن ملاحظته من حيث أننا نستطيع أن ندرك الجوهر إدراكا واضحا بدون الوجه الذى يختلف عنه على ذلك النحو . ولكن بالعكس لا نستطيع أن نحصل على فكرة متميزة عن وجه بعينه دون أن نفكر فى جوهر بعينه ، فمثلا هناك تمييز فى الحال بين التأكيد أو التذكر وبين الشىء الذى يفكر . أما النوع الآخر من التمييز القائم بين وجهين مختلفين لجوهر واحد ، فيلاحظ من أننا نستطيع أن نعرف أحد هذين الوجهين بدون الآخر ، كالشكل بدون الحركة والحركة بدون الشكل ، ولكننا لا نستطيع أن نفكر بتمييز لا فى أحدهما ولا فى الآخر إلا ونعرف أنهما يعتمدان جميعا على جوهر واحد : فمثلا إذا تحرك حجر

وكان مربعاً ، نستطيع أن نعرف شكله المربع دون أن نعرف أنه تحرك ؛ وبالعكس نستطيع أن نعرف أنه متحرك دون أن نعرف إذا كان مربعا ؛ ولكننا لا نستطيع أن نحصل على معرفة متميزة عن هذه الحركة وعن هذا الشكل إذا لم نعرف أنهما جميعا فى شىء واحد ، أعنى فى جوهر ذلك الحجر . أما التمييز الذى يختلف فيه وجه من وجوه الجوهر عن جوهر آخر أو عن وجه من وجوه جوهر آخر ، كما تكون حركة جسم مختلفة عن جسم آخر أو عن شىء يفكر ، أو كما تكون الحركة مختلفة عن الشك فيبدو لى أن الأحرى أن نسميه تمييزاً واقعيا من أن نسميه تمييزا من حيث الحال .

٦٢ — فى التمييز المنطقى (التمييز بالفكر)

التمييز بالفكر عبارة عن أننا نميز أحيانا الجوهر من صفة من صفاته بدونها لا يكون من الممكن أن يكون لنا به معرفة متميزة ، أو أن نحاول الفصل بين صفتين من صفات جوهر واحد ، حين نفكر فى أحدهما دون أن نفكر فى الآخر . وهذا الفصل بيّن . بسبب أننا لا نستطيع الحصول على فكرة واضحة متميزة عن ذلك الجوهر إذا جردناه من تلك الصفة ، أو بسبب أننا لا نستطيع الحصول على فكرة واضحة متميزة عن صفة أو أكثر من تلك الصفات إذا فصلناها عن الصفات الأخرى . فمثلا من حيث أنه لا يوجد جوهر ينقطع عن الدوام دون أن ينقطع عن الوجود ، فالدوام لا يتميز عن الجوهر إلا بالفكر ، وعلى العموم جميع الصفات التى تجعلنا حاصلين على أفكار مختلفة عن شىء واحد ، مثل امتداد الجسم وخاصيته فى أن يكون منقسما إلى أجزاء كثيرة ، لا تختلف إحداها عن الأخرى إلا بسبب أننا نفكر أحيانا فى إحداها دون أن نفكر فى الأخرى على صورة مبهمة . وإنى لأذكر أنى قد خلطت بين التمييز من حيث الحال ، فى آخر ردودى على الاعتراضات الأولى التى أوردت على « تأملات » ميتافيزيقاى . ولكن ذلك لا يتنافى مع ما أكتبه هنا ، لإنى لم أكن أقصد هنالك أن أخوض فى ذلك الموضوع فاكتفيت بالتفرقة بينهما وبين التمييز الواقعى .

٦٣ — كيف نحصل على أفكار متميزة عن الامتداد وعن الفكر، من حيث أن أحدهما هو طبيعة الجسم وأن الثانى هو طبيعة النفس .

نستطيع كذلك أن نعتبر أن الفكر والامتداد هما الشيئان الأساسيان اللذان يقوّمان طبيعة الجوهر العاقل والجوهر الجسمانى . ولذلك لا ينبغى أن نتصورهما إلا باعتبار أنهما الجوهر نفسه الذى يفكر والذى هو ممتد ، أى أنهما هما النفس والجسم . لأننا نعرفهما على هذا النحو معرفة متميزة جدا ، بل إن معرفة جوهر يفكر أو جوهر ممتد أسهل من معرفة الجوهر فقط بمعزل عن أنه مفكر أو ممتد ، لأن من الصعب أن نفصل معنى الجوهر لدينا عن معنى الفكر أو معنى الامتداد : إذ أنهما لا يفترقان عن الجوهر إلا من جهة أننا قد نعتبر الفكر أو الامتداد دون أن نفكر فى الشىء نفسه الذى يفكر أو الذى هو ممتد . وليس تصورنا أكثر تميزا لأنه يتضمن أشياء قليلة ، بل لأننا نتبين ما يتضمنه ، ولأننا نحرص على أنه لا نخلط بينه وبين معان أخرى قد تحيله أشد غموضا .

٦٤ — كيف نستطيع أيضا أن نتصور الفكر والامتداد تصورا متميزا على أنها حالان أو صفتان لذينك الجوهرين .

نستطيع أيضا أن نعتبر الفكر والامتداد حالين أو وجهين مختلفين قائمين فى الجوهر ، أعنى أننا متى اعتبرنا أن الذهن الواحد يمكن أن يكون له أفكار مختلفة وأن الجسم الواحد يمكن دون أن يتغير حجمه أن يمتد على أنحاء عديدة ، تارة يكون أكثر طولا وأقل عرضا وتارة أخرى يكون أكثر عرضا وأقل طولا ، وأننا لا نميز الفكر والامتداد عما هو مفكر وما هو ممتد إلا من حيث أنهما

عرضان تابعان لجوهرين ، فإننا نعرفهما بوضوح وتميز يعادل معرفتنا بالجوهرين مادمنا لا نعتبرهما جوهرين متقومين بذاتيهما ، بل أن كلا منهما حال من أحوال الجوهر أو وجه من وجوهه . ذلك أننا متى اعتبرناهما خاصتين للجوهرين اللذين عليهما اعتمادهما تيسر لنا أن نميزهما من الجوهرين ، وأن نأخذهما على ماهما عليه فى الحقيقة : فى حين أننا إذا أردنا أن نعتبرهما بدون الجوهر فربما كان ذلك سبباً فى أن نأخذهما على أنهما شيئان متقومان بذاتيهما ، وترتب على ذلك أن نخلط بين الفكرة التى ينبغى أن تكون لدينا عن الجوهر وبين الفكرة التى ينبغى أن تكون لدينا عن خواصه وأحواله .

٦٥ — كيف نتصور أيضا خواص الفكر والامتداد أو صفاتهما المختلفة .

على هذا النحو نستطيع أن ندرك بغاية الوضوح أنحاء كثيرة مختلفة للفكر ، كالفهم والإرادة والتخيل وما إلى ذلك وندرك أنحاء كثيرة مختلفة للامتداد أو ما يتعلق بالامتداد كالأشكال جميعها بوجه عام ، ووضع الأجزاء وحركاتها ، على شرط أن ننظر إليها فقط على أنها أحوال قائمة فى الجوهر هى تابعة له ، وكالحركة من حيث هى ، بشرط أن نقتصر على النظر فى الحركة من مكان إلى مكان دون أن نبحث عن القوة التى تحدثها ، وهى القوة التى سأحاول مع ذلك أن أبينها فى موضعها.

٦٦ — كيف أن أحاسينا وانفعالاتنا وشهواتنا يمكن معرفتها بوضوح مع أننا كثيراً ما نخطىء فى أحكامنا عليها .

لم يبق إلا أحاسيسنا وانفعالاتنا وشهواتنا ، ونستطيع أن نعرفها أيضا معرفة

واضحة متميزة ، إذا ما حرصنا على أن لا ندخل فى الأحكام التى نطلقها عليها إلا ما يتيح لنا وضوح إدراكنا أن نعرفه معرفة محددة وما تعدنا أذهاننا لأن نكون على ثقة منه . ولكن فى مراعاة ذلك مشقة كبيرة وعلى الأخص فيما يتعلق بالأحاسيس ، ومرجع ذلك إلى أننا منذ بداية حياتنا قد أدخلنا فى اعتقادنا أن جميع الأشياء التى كنا نحسها موجودة خارج فكرنا وأنها مشابهة تمام المشابهة لما كان لدينا عنها من أحاسيس وأفكار . فإذا رأينا مثلا لونا معينا خلنا أننا رأينا شيئا له وجود خارج أذهاننا وظنناه شبيها بالفكرة التى كانت فى أذهاننا عنه . وعلى هذا النحو كانت تجرى أحكامنا على الأشياء فى مواطن كثيرة ، وكان يبدو لنا أننا نرى ذلك بغاية الوضوح والتميز بسبب أننا قد تعودنا إطلاق الأحكام على هذا النحو تعودا طويلا ؛ فلا عجب بعد ذلك أن نجد من الناس من يظل متشبثا بهذه الأوهام تشبثا لا يخطر بباله معه أن يشك فيها .

٦٧ — فى أننا كثيرا ما نخطىء إذ نحكم بأننا نحس الألم فى بعض أجزاء جسمنا .

ويقع هذا الوهم نفسه فى سائر أحاسيسنا ، حتى فى إحساس الدغدغة والآلام إذ أننا وإن لم نعتقد أن فى الأعيان خارج أذهاننا أشياء مشابهة لما جعلتنا نحسه من دغدغة أو ألم ، إلا أننا لم نعتبر هذه الأحاسيس أفكارا قد انحصر وجودها فى أذهاننا ، بل اعتقدنا كذلك أنها فى أيدينا وفى أقدامنا وفى سائر أجزاء بدننا، دون أن يكون هنالك سبب يحملنا على أن نعتقد أن الألم الذى نحسه فى القدم مثلا هو شىء موجود خارج فكرنا ومكانه فى قدمنا ، ولأن الضوء الذى نظن أننا نراه فى الشمس هو موجود فى الشمس كما هو موجود فينا . وإذا كان من الناس من لا يزالون مقتنعين بهذا الرأى الخاطىء فما ذلك إلا لشدة تشبثهم بما

أطلقوا من أحكام على الاشياء فى مقتبل حياتهم ، فلم يستطيعوا أن يتخلوا عنها إلى أحكام أمتن منها ، كما سيتضح لنا مما يلى :

٦٨ — فى ضرورة وجوب التمييز فى هذه الأشياء بين ما يمكن أن نخطىء فيه وبين ما نعرفه فى وضوح .

ولكن لكى يتيسر لنا أن نميز فى أحاسيسنا بين ما هو واضح وما هو غامض نستطيع أن نلاحظ أولا أن فى إمكاننا أن نعرف الألم واللون والأحاسيس الأخرى معرفة واضحة متميزة إذا ما التزمنا اعتبارها أفكارا فحسب ، ولكن إذا أردنا أن نحكم بأن اللون أو الألم شيئان قائمان خارج فكرنا لم نستطع أن نتصور أى شيء يكون هذا اللون أو هذا الألم . فلو أن قائلا قال إنه يرى لونا فى جسم أو أنه يحس ألما فى عضو من أعضاء بدنه ، فكأنه قال إنه رأى أو أحس شيئا ولكنه يجهل طبيعته جهلا تاما ، أو إنه لم يعرف ما رأى أو ما أحس . فمع أن الشخص الذى لم ينظر فى أفكاره نظر الفاحص قد يوهم نفسه بأنه على إلمام بها ، ما دام يفترض أن اللون الذى يظن أنه يراه فى شىء من الأشياء يشابه الإحساس الذى يحسه فى نفسه ، إلا أنه إذا ما تدبر ما يمثله له اللون أو الألم من حيث إنهما موجودان فى جسم ملون أو فى موضع مجروح ، وجد أنه ليس له معرفة به على الإطلاق .

٦٩ — فى أن معرفتنا للأعظام والأشكال وما إليها مختلفة عن معرفتنا للألوان والآلام وغيرها .

إذا ما اعتبرنا العظم فى الجسم الذى نشاهده أو الشكل أو الحركة (الحركة

الميكانية على الأقل ، لأن الفلاسفة حين تخيلوا أنواعا أخرى من الحركة دلوا على أنهم لا يعرفون طبيعتها الحقيقية)[1] أو وضع الأجزاء أو الدوام أو العدد والخواص الأخرى التي ندركها بوضوح في جميع الأجسام كما بينا من قبل ، اتضح أننا نعرفها على نحو يختلف كل الاختلاف عن النحو الذي نعرف عليه ما هو اللون في الجسم نفسه أو الألم أو الرائحة أو الطعم أو أي من الخواص التي قلت بوجوب نسبتها إلى الحواس . فمع أن تأكدنا من وجود الجسم حين نرى شكله ليس أقل من تأكدنا من وجوده حين نرى لونه ، إلا أن معرفتنا لخاصية الشكل فيه معرفة أكثر وضوحاً من معرفتنا للخاصية التي بها يبدو لنا ملونا[2] .

٧٠ — في أننا نستطيع أن نحكم بوجهين على الأشياء المحسوسة ، بأحدهما نقع في الخطأ وبالآخر نتجنبه .

(١) جعل أرسطو الحركة على أنواع : ا — حركة هي انتقال من العدم إلى الوجود (الكون) : ب — حركة هي انتقال من الوجود إلى العدم (الفساد) . جـ — حركة هي انتقال من الوجود إلى الوجود (التغير : د — وحركة هي انتقال من مكان إلى مكان (النقلة) . أما ديكارت فلا يسلم إلا بالحركة المكانية أو حركة النقلة ، لأنها في نظره هي الحركة بمعناها الدقيق .

(٢) فكرتنا عن الشكل فكرة واضحة ومتميزة ، في حين أن فكرتنا عن اللون فكرة غامضة ومبهمة : فاللون ليس في الأجسام على ما يبدو لنا وإنما هو مجموعة من الحركات الصغيرة التي لا ترى بالعين المجردة ، فهي حركات نتصورها ولا نتمثلها — وديكارت يفرق بين الصفات الأولى (الامتداد والشكل والحركة) وهي صفات موجودة في الأشياء ذاتها وبين الصفات الثانية ، وهي معتمدة على الأشياء وعلى الذات المدركة في آن واحد .

واضح إذن أننا إذا قلنا لشخص إننا ندرك ألواناً فى الأجسام فكأننا قلنا له إننا ندرك فى هذه الأجسام شيئاً نجهل طبيعته ، ولكنه يحدث فينا إحساساً واضحا جلياً يسمى بإحساس الألوان . ولكن هنالك اختلافا كبيراً فى أحكامنا: لأننا ما دمنا نكتفى بالحكم بأن هنالك شيئا لا ندرى ما هو فى الأجسام (أى فى الأشياء كما هى) يحدث فينا هذه الأفكار المبهمة التى تسمى أحاسيس فإننا نباعد بين أنفسنا وبين مواطن الخطأ ونجعلها بمأمن من المزالق التى قد توقعنا فى الضلال، من حيث أننا لا نتعجل فى الحكم على شىء لا نأنس فى أنفسنا أننا نعرفه معرفة تامة . ولكن حين نظن أننا نرى لونا معينا فى جسم ما ، وإن كنا غير عارفين حق المعرفة بما نسميه بهذا الاسم ، وكنا عاجزين عن تصور أى مشابهة بين اللون الذى نفترض وجوده فى الأشياء وبين اللون الذى هو فى فكرنا ، إلا أننا لما كنا لا نلتفت إلى هذا الأمر وكنا نلاحظ فى تلك الأجسام عينها خواص عديدة ، كالجسم والشكل والعدد وما إليه ، هى موجودة فيها على نحو ما تتيح لنا حواسنا أو بالأحرى أذهاننا أن ندركها ، فمن الميسور أن نتوهم أن ما يسمى باللون فى جسم ما ، هو شىء موجود فى ذلك الجسم ومشابه تمام المشابهة للون الذى هو فى فكرنا ، ونظن بعد ذلك أن لدينا إدراكا واضحا لأمر لم ندرك طبيعته على الإطلاق .

٧١ — فى أن العلة الأولى الكبرى لأخطائنا هى الأحكام المبتسرة التى اتخذناها فى مقتبل عمرنا .

نستطيع أن نلاحظ هنا علة أخطائنا : ففى مقتبل عمرنا كانت النفس مرتبطة بالجسم ارتباطا يجعلها لا تهتم بشىء إلا ما يثير فيها انطباعات حسية ، لأنها لم

تكن تفكر بعد فيما إذا كانت تلك الانطباعات حادثة من أشياء موجودة في الخارج، بل كانت تحس الألم عندما يتأذى الجسم منه أو اللذة عندما يقع لها شيء نافع للجسم أو عندما يتأثر الجسم تأثراً رفيقا بحيث لا يصيبه منفعة أو مضرة، وتشعر النفس بالأحاسيس التى نسميها طعوما وروائح وأصواتا وحرارة وبرودة وضوءاً وألوانا وما شابهها، وهى فى الحقيقة لا تمثل شيئا موجوداً خارج النفس، ولكنها تتنوع بحسب تنوع المواضع والأحوال التى يتأثر الجسم فيها، فيصل تأثره إلى موضع المخ الذى اتصلت به اتصالا وثيقا. وكذلك كانت النفس تدرك الأعظام والأشكال والحركات التى لم تكن تعرض لها على أنها أحاسيس بل على أنها أشياء أو خواص أشياء تبدو لنا موجودة أو على الأقل ممكنة الوجود خارج الذات، وإن لم تكن قد التفتت بعد إلى هذا الفرق. ولكن حين يتقدم بنا العمر قليلا، وتدور آلة البدن فى كل اتجاه بما فى قوة أعضائه من استعداد طبيعى للدوران، يصادف أشياء نافعة ويتجنب أخرى مؤذية، فإن النفس التى كانت شديدة الإرتباط به تلحظ أولا حين تتأمل هذه الأشياء التى تصادفها أو التى تتجنبها أنها موجودة فى الخارج ولا تقتصر على أن تنسب إليها الأعظام والأشكال والحركات وسائر الخواص التى تخص الجسم وحده والتى تتصورها إما على أنها أشياء أو لواحق لأشياء، بل تنسب إليها كذلك الألوان والروائح وسائر ما شابهها من أفكار أدركتها فى حينها. ولما كانت تغشاها غاشية الجسم ولا تنظر إلى الأشياء الأخرى إلا من حيث منفعتها له فقد تفاوت تقديرها لوجود الحقائق فى الموضوعات تبعا لتفاوت فى قوة ما تحدثه فيها من انطباعات. ومن ثم اعتقدت بأن للحجر أو المعادن نصيبا من الجوهرية أو الجسمانية أوفر من نصيب الهواء أو الماء، لأنها أحست فى الحجر والمعادن زيادة فى الصلابة والثقل. ولم تكن ترى فى الهواء ما يزيد على العدم إذا لم يتحرك بالريح أو لم يبد لها حاراً أو بارداً. ولما كانت النجوم لا تجعلها

تحس من الضوء أكثر مما يكون من الشمعة المضيئة ، فإنها لم تتصور أن كل نجمة أكبر من الشعلة التى تبدو فى طرف الشمعة المحترقة . ولما كانت النفس لم تدرك بعد أن الأرض يمكن أن تدور حول محورها وأن سطحها منحن كسطح الكرة فقد حكمت أول الأمر بأنها ثابتة وأن سطحها منبسط . وقد وصلنا من هذا الطريق إلى آلاف أخرى من الأحكام المبتسرة وجعلناها معتقدات لنا حتى حين أصبحنا قادرين على استعمال عقولنا . وبدلا من أن نسلم بأن هذه الأحكام قد انعقدت فى أذهاننا حين كنا عاجزين عن الإصابة فى الحكم ، وأنها تبعا لذلك يمكن أن تكون أدنى إلى الزيف منها إلى الحق ، تلقيناها على أنها يقينية وكأننا عرفناها معرفة متميزة عن طريق حواسنا ، كما أننا بعدنا عن الشك فيها بعدنا عن الشك فى المعانى الشائعة .

٧٢ — فى أن العلة الثانية لأخطائنا هى أننا لا نستطيع نسيان هذه الأحكام المبتسرة .

فإذا بلغنا أخيرا مرحلة نستعمل فيها عقولنا استعمالا تاما وحاولت نفوسنا ، بعد أن زال عنها خضوعها للبدن ، أن تحكم على الأشياء حكما سديدا وأن تعرف حقائقها معتبرة فى ذاتها ، فإننا على الرغم من ملاحظتنا أن الأحكام التى أطلقناها فى طفولتنا مملوءة بالخطأ ، فإننا مع ذلك نجد بعض المشقة فى التخلص منها تخلصا تاما ، ولكن مما لا ريب فيه أننا إذا لم نتخلص منها ولم نعدها باطلة ومزعزعة فإننا نكون على الدوام فى خطر الوقوع فى أحكام فاسدة . وهذا صحيح إلى حد كبير : نجد مثلا أننا لا نستطيع التخلص من تخيلنا النجوم صغيرة جدا ، بسبب ما ألفناه من تخيل لها إبان طفولتنا ، مع أننا نعرف بأدلة علم الفلك أنها كبيرة جدا . فما أعظم ما للفكرة الأولى من سلطان علينا !

٧٣ — فى أن العلة الثالثة هى أن ذهننا يعتريه التعب من إطالة الانتباه إلى جميع الأشياء التى نحكم عليها .

وأيضا لما كانت نفوسنا لا تستطيع أن تطيل النظر إلى شىء واحد بانتباه دون أن يعتريها التعب والآلام ، فإنه ما من شىء يشق عليها أكثر مما تعمق عليها الأشياء العقلية المحضة التى لا تكون حاضرة أمام الحواس ولا أمام الخيال، إما لأنها قد خلقت على هذا النحو بطبيعتها بسبب اتحادها بالبدن وإما لأننا فى السنوات الأولى من حياتنا قد رسخت فينا عادة الإحساس والتخيل رسوخا يسر لنا أن نفكر على ذلك النحو . ومن ثم وجدنا كثيرين من الناس لا يستطيعون الاعتقاد بوجود جواهر ما لم تكن متخيلة أو جسمانية بل محسوسة : ذلك أن الإنسان لا يلتفت عادة إلى أن الأشياء التى هى عبارة عن امتداد وحركة وشكل هى وحدها التى يمكن تخيلها وأن هنالك أشياء أخرى كثيرة متعقلة ، ومن هنا أيضا كان أغلب الناس مقتنعين بأنه لا تقوّم لشىء بدون جسم وأنه لا يوجد جسم لا يكون محسوسا . ومن حيث أن حواسنا ليست هى التى تكشف لنا طبيعة أى شىء بل عقلنا وحده عند إعماله فى الأشياء المحسوسة ، فلا غرابة فى أن معظم الناس لا يدركون الأشياء إلا مشوشة تشويشا شديدا ، نظرا لأن قليلين منهم يعرفون السبيل إلى قيادة العقل قيادة صحيحة .

٧٤ — فى أن العلة الرابعة لأخطائنا هى أننا نربط أفكارنا بألفاظ لا تعبر عنها تعبيرا دقيقا .

وأخيرا لأننا نربط جميع تصوراتنا لكى نعبر عنها باللسان ، ولأننا نتذكر الكلام أكثر مما نتذكر الأشياء التى يدل عليها بالألفاظ ، فمن العسير علينا أن

تتصور أى شيء تصورا متميزا من شأنه أن يفصل فصلا تاما بين ما نتصوره عن الكلمات التى اختيرت للتعبير عنه . ومن هنا كان أكثر الناس يوجهون نظرهم إلى الألفاظ أكثر من الأشياء ؛ وهذا يؤدى بهم غالبا إلى الموافقة على ألفاظ لا يفهمونها ولا يشغلون أنفسهم بفهمها ، إما لاعتقادهم بأنهم قد فهموها من قبل ، أو لأنه قد بدا لهم أن من لقنوهم إياها يعرفون معناها ، وأنهم قد تعلموه بالطريقة نفسها . ومع أننا لسنا هنا بصدد البحث فى هذه المسألة ، لأننى لم أثبت بعد وجود أى جسم فى العالم ، فيبدو لى مع ذلك أن ما ذكرته عن هذا الأمر يمكن أن يفيدنا فى التمييز بين تصوراتنا الواضحة المتميزة وبين تصوراتنا الملتبسة علينا وغير المعروفة لنا .

٧٥ — موجز لكل ما ينبغى مراعاته فى التفلسف الصحيح :

لذلك إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلسفة دراسة جدية وللبحث عن جميع الحقائق التى فى مقدورنا معرفتها وجب علينا أن نتخلص أولا من أحكامنا السابقة وأن نحرص على اطراح جميع الآراء التى سلمنا بها من قبل ، وذلك ريثما تتكشف لنا صحتها بعد إعادة النظر فيها ، وينبغى أيضا أن نراجع ما بأذهاننا من تصورات ، وأن لا نصدق منها إلا التصورات التى ندركها فى وضوح وتميز وبهذه الطريقة نعرف أولا أننا موجودون باعتبار أن طبيعتنا هى التفكير ونعرف فى الوقت نفسه وجود إله نعتمد عليه . وبعد أن ننظر فى صفاته تستطيع أن نبحث عن حقيقة الأشياء الأخرى جميعا نظرا إلى أنه هو علتها . وبالإضافة إلى المعانى التى لدينا عن الله وعن فكرنا ، نجد أيضا فى أنفسنا معرفة بقضايا كثيرة هى صحيحة على الدوام ، مثل القضية التى تذهب إلى أن العدم لا يمكن أن يكون علة لأى شيء الخ . وسنكتشف أيضا فكرة طبيعة جسمانية أو ممتدة يمكن أن

تتحرك وأن تنقسم الخ ، ونجد أحاسيس تؤثر فينا مثل الألم والألوان الخ . فإذا قارنا بين ما تعلمناه حين فحصنا عن هذه الأشياء بترتيب وبين أفكارنا عنها قبل أن نقوم بذلك الفحص اكتسبنا عادة تحصيل تصورات واضحة ومتميزة عن كل ما نحن قادرون على معرفته . ويبدو لى أن هذه القواعد القليلة تشتمل على أعم مبادىء المعرفة الإنسانية وأهمها .

٧٦ — فى أننا ينبغى أن نفضل الأحكام الإلهيــة على استدلالاتنا . ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغى أن لا نعتقد شيئاً لم ندركه إدراكا واضحاً جداً .

ينبغى قبل كل شىء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل ، وهى أن ما أنزله الله هو اليقين الذى لا يعدله يقين أى شىء آخر . فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشىء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجىء من عند الله . أما الحقائق التى لم يرد عنها شىء فى التنزيل فليس مما يتفق مع طبع الفيلسوف أن يسلم بصحة شىء لم يتحقق منه ، ولا أن يركن إلى الثقة بالحواس ، أى أن يكون اطمئنانه إلى ما تلقاه فى طفولته من أحكام هوجاء أكثر من اطمئنانه لما يقتضى به العقل الناضج .

فهرس الكتاب

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

تصويب

الصفحة	السطر	خطأ	صواب
٢٧	٢١	ميزقا	ميزقا
٤٢	١١	مغطاة	معطاة
٤٩	٢١	مفتنع	مقتنع
٥٣	١	ق	ف
٦٧	١	١	٢١
٧٨	٥	٧	٣٧

رقم الايداع بدار الكتب ٥٥٣٢ / ١٩٧٤

مطبعة دار نشر الثقافة — ٢١ شارع كامل صدقى — الفجالة